Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 43



LA CAUSA DE LOS PUEBLOS
ETNICIDAD E IDENTIDAD



UrKultur



UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico NDR

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 43

LA CAUSA DE LOS PUEBLOS

ETNICIDAD E IDENTIDAD

SUMARIO

La causa de los pueblos

Isidro Juan Palacios

*T*odos los pueblos tienen derecho a su identidad, a guardarla como es, y a ser ellos mismos. Pero, ¿en nombre de qué podría condenarse la tendencia (natural) de los pueblos a la expansión? La solución no está en la imposición de un orden prefabricado, sino en la recuperación del arraigo (del Espíritu) por medio de un equilibrio, un equilibrio que podría formularse como "Imperio Cultural", siguiendo la línea de Yukio Mishima. Ese equilibrio, ese Imperio del Espíritu es lo que aquí se propone como vía de realización de la Causa de los Pueblos.

El Imperio Matador

De los años en los que se ensalzaba la obra de los Imperios conquistadores y colonizadores, se ha pasado a la compasión, y más que eso, a la añoranza actual de las civilizaciones ahogadas sórdidamente o destruidas. Es la hora en que se pretende levantar a los muertos. Y es legítima esta posición, porque nadie puede censurar el recuerdo de pasadas herencias, su defensa, o incluso su reconquista. Los pueblos tienen derecho a ser ellos mismos, a buscar sus raíces y a cultivarlas. Pero creer, como lo hacen algunos, que esta fórmula es la única digna de respecto, significa caer en un nuevo modo de ser *extremista*. En el derecho que cada pueblo tiene a ser diferente, debería entrar tanto el reconocimiento de una propia voluntad defensiva de la simple existencia libre, como también debería ser reconocida (¿por qué no?) la vocación de un pueblo a expandir su diferencia. ¿Quién podría negarlo —en nombre de qué moral—, si el mundo ha sido hecho así, en permanente tensión, en continua fuerza, en constante hostilidad? Es cierto que la pérdida de nuestra diferencia nos puede venir por la imposición de un enemigo de gran empuje, pero cuántas veces la caída de un pueblo se ha debido a su merma de calidad interior, a la presencia de una traición frente a sí mismo, frente a su identidad...

Sea como fuere, lo que se pretende decir es que si Europa hoy se encuentra amenazada, si la Europa de los llamados *países libres* se halla colonizada culturalmente por la ideología del *American way of life*, hace bien en desear o vivir con empeño esa libertad; sin embargo, ¿quién puede lanzar anatemas contra USA por ser lo que es y extenderse? El problema no es tanto censurar a América, como el que Europa permanezca indiferente hacia su derrota interior; viva ignorando sus raíces; crea que el ocio hedonista y el nihilismo es su principal y más atractiva ocupación. Ser antiamericano visceral o psicológicamente es la peor de las defensas. Ser europeo, de vuelta hacia sí mismo, sin importar lo demás demasiado, es la mejor posición: la fuerza de la libertad.

Vencedores y vencidos

Si en algún nivel los principios morales, los de cortesía o de respeto, han quedado tachados, en la mayor parte de las ocasiones, ha sido en la dinámica histórica y a-histórica de los pueblos, constituidos, o no, bajo la forma de Imperios. Si los mayas o aztecas lucharon contra los españoles; si los ingleses hicieron la guerra a los chinos; si los americanos rompieron el hermetismo histórico japonés; si el tercer mundo padece todavía una sorda y encubierta colonización gracias a la omnipotencia del *Nuevo Orden Internacional de la Información*... es una partida de ajedrez que puede quedar siempre en tablas. Nunca como en estos casos, la "verdad" ha presentado dos caras. El Imperio azteca —sacrificador él— fue inocentemente sacrificado y su civilización borrada del mapa por los españoles, para quienes no existieron dudas de considerar su acción obra de fe y su conquista una hazaña digna de ser levantada orgullosamente. Los ingleses y los americanos no tuvieron escrúpulos en imponer una guerra por motivos estrictamente comerciales, como el caso de la *guerra del Opio* con China o la forzada apertura del *shogunado* japonés por la acción

cañonera del almirante Perry. Ni la internacional de la comunicación ha tenido pesadillas para transgredir el "principio" de autodeterminación de los pueblos con su tapada colonización cultural, tal y como fuera denunciada por Indira Gandhi, Burguiba y tantos otros presidentes tercermundistas. En efecto, no hay moral en la historia: sólo vencedores y vencidos.

Frente al "proselitismo"

Las causas de los pueblos no podrán resolverse u orientarse nunca en estos términos, en los que se pretende aplicar una moral, casi siempre la moral de quien, por razones de su fuerza, desea que el orbe, de una manera manifiesta o inconfesada, siga sus pautas individuales y unilaterales. La cuestión fundamental será entonces otra. El problema será más bien de equilibrio o de desequilibrio. Y es evidente que *la causa de los pueblos* estará siempre por la primera de estas expresiones y no por la segunda. Pues el equilibrio es lo único que puede matar a los imperialismos arrasadores y agobiantes. Es el principio que puede enlazar con la idea del *"Emperador Cultural"* defendida por Yukio Mishima, para quien la médula de la Cultura estaba en la cortesía, esto es: la paz entre quienes viven en belicosa tensión, sin renunciar a ella; el respeto por las formas y diferencias de cada identidad; el apego a lo interior y a las herencias..., Equilibrio, como lo entendieron los celtas con su concepción del *Imperio Metafísico* y que tuvo cierta respuesta en el Medioevo céltico-cristiano, en el que el eje de la unidad vertical no rompía la diversidad, sino que hacía vivir las múltiples diferencias en lo horizontal, en el arraigo, en la tierra. Equilibrio, en fin, como base que enseña a respetar y a respetarse ante todo, y en cuyo diccionario la palabra *"proselitismo"* sólo aparece secundariamente, autolimitada, desprovista de violencia, aunque no de espíritu de empuje.

El problema no es tanto censurar a América como que Europa permanezca indiferente a su propia derrota interior.

Elogio de la diferencia

Esto ya lo ha comprendido hasta la Iglesia Católica, la cual, al aceptar que otras formas de espiritualidad, como el Budismo, el Hinduismo o el Islamismo, pueden ser reconocidas como vías de realización e incluso de salvación, se ha visto curiosamente impelida a cambiar su tradicional modo y doctrina misionera. Y es que la llamada *causa de los pueblos* dice que Dios no tiene un solo pueblo elegido, sino que todos los pueblos lo son, haciéndose así, por lo tanto, merecedores de dignidad. Superar el provincianismo cultural, mirar el mundo desde una altura cósmica, nos enseña ahora que no sólo los hebreos fueron creados hombres, insuflados espiritualmente; también, y con razón, lo fueron los japoneses, cuyas islas se hicieron con manos de dioses; como, asimismo, los griegos que con sus primitivos juegos olímpicos evocaban la rememoración y reactualización mítica del paraíso terrenal; o los "pieles rojas", tan hostigados por la codicia y el industrialismo. Nadie puede ser considerado inferior por su diferencia y forzado a una salvación dogmática que no entiende, por extraña. Cada pueblo, como cada ser humano, tiene dentro de sí mismo todo lo que necesita, adecuado a su personalidad desigualizada, y siente la propia llamada. La conclusión que plantea este tema de la *cuestión de los pueblos* es, por consiguiente, la del arraigo: marchar al reencuentro de las propias raíces y devolver al mundo de las ideologías la utopía de la homogeneidad, porque ésta, cualquiera que sea su signo, es siempre nefasta.

El Arraigo

La pérdida del arraigo de las actuales civilizaciones democráticas no es un problema materialista, sino espiritual.

Los pueblos antiguos no tenían establecida una diferenciación entre lo sagrado y lo profano. El Espíritu todo lo penetraba y lo impregnaba. Convivía con el hombre en la casa, en la caza, en la guerra, en la labranza y en la ceremonia religiosa. Era cierto que todos reconocían un más allá absoluto, innombrado e innombrable, silencioso, impresionante, estremecedor, pero el Espíritu salido de aquella distancia penetraba el mundo. Mediante tal arraigo del Espíritu, ya visible o invisible, los pueblos se vinculaban a la creación, se

hacían inmanentes, y aprendían a apreciar los bosques, las fuentes y las grutas, a la vez que entendían lo que era la trascendencia y la muerte. El mundo era, así, una manifestación de comunidades de vivos y de muertos no quebradas.

La caída del arraigo

Con las revoluciones que han desacralizado la vida poco a poco, la presencia del Espíritu "ha muerto" y parece como si éste se hubiera desarraigado de la tierra, no por su voluntad, sino por la acción del hombre profano que, con su gesto, ha hecho nacer una suerte de trascendentalismo negativo, esto es, un mandar lejos al Espíritu, sin reconocerle cualquier posibilidad de intervención en la existencia cotidiana.

Pues bien, los pueblos que han sacado de sí ese Espíritu arraigado son los primeros que han perdido su ser y se han hecho etéreos, vacíos. Y desde los siglos XVIII y XIX son estos precisamente —y sobre todo los occidentales— los que han venido arremetiendo contra los pueblos de los campos, considerados antiguos, primitivos, incivilizados, pero curiosamente creyentes aún en la existencialidad del Espíritu anclado en la tierra. La conclusión es que existe un curioso paralelismo: la pérdida del Espíritu, que impregna todo, no apega o vincula más a la tierra; más bien, al contrario, separa de ella a quien vive bajo esta inclinación. Si la profanación del mundo, desacralizándolo, se hizo, consciente o inconscientemente, con la intención de disfrutar más de las cosas, pretendiendo transformar la vida en una especie de paraíso hedonista y ocioso, de feria, el resultado ha sido justo el contrario: la tierra se pierde, se rompen las raíces, nacen las civilizaciones sin arraigo —falsas—, las urbanizaciones, las ciudades que rompen con la naturaleza: los dragones que arrasan y gastan todo cuanto les sale o encuentran a su paso, ya sean paisajes, ya sean lobos, ya sean indios.

© Extraido de la revista *Punto y Coma,* nº 4.

El etnocidio contra los pueblos:

Mecánica y consecuencias del neo-colonialismo cultural

José Javier Esparza

Todo el mundo sabe lo que es el Genocidio. Pero muy poco o nada se ha hablado del etnocidio, mecanismo de desarraigo cultural que hoy azota la mayor parte del mundo. Sus víctimas: los pueblos, las culturas, la especificidad étnica, en provecho de un mundo artificial y homogéneo. La defensa de la *Causa de los Pueblos* exige, como acto previo, señalar al enemigo; el enemigo, en esta dinámica, es el etnocidio.

El *"Hombre"* es cultural. Tanto como la *especie humana* es una noción biológica. En ese plano, zoológico, todos los hombres son iguales. Pero los hombres no se definen por su constitución biológica —o no sólo por ella— sino por su pertenencia a una cultura. El hombre, desprovisto de instintos programados, como confirma la etología de un Lorenz o la antropología de un Gehlen, tiene que construir su comportamiento ante el medio. Esa construcción es cultural. De modo que, en palabras de Gehlen, el hombre es un ser *cultural por naturaleza*.

Lo mismo vale para las sociedades humanas. Los hombres se agrupan en comunidades de cultura. No hay *cultura universal ni hombre universal*. Hay pueblos con culturas y hombres. El mundo humano es esencialmente *polifónico*. Las culturas se constituyen así en medios de los hombres para crear su entorno. Esa cultura no puede ser reducida a "producción cultural"; la cultura aquí está configurada por las costumbres, los ritos, la visión del mundo, la concepción de la sociedad, la idea de lo sagrado, la particular manera de cada cultura de entender la relación entre el

hombre y el mundo. Cualquier tentativa de homogeneizar las culturas, de reducirlas a un modelo universal, atenta contra lo que es específicamente humano: la diversidad cultural. El Etnocidio se inscribe en esa dinámica homogeneizadora. Provocando la muerte de la diversidad cultural, implica la lenta desaparición de la especificidad de los hombres y de los pueblos. Implica la muerte de lo humano.

Asistimos hoy a la elaboración de una nueva configuración ideológica del mundo, que se basa en un sistema de valor *unicista*. La vieja colonización violenta ha dejado paso a un neocolonialismo pacífico y mercantil, que pretende imponer por todas partes su visión del mundo. Para ello lo primordial no es tanto dominar físicamente las naciones como psíquica y culturalmente las poblaciones de las potenciales áreas de expansión. El agente privilegiado, de este neo-colonialismo es el *etnocidio*, fenómeno que podríamos definir, en una primera aproximación, como un genocidio cultural, genocidio de "buena conciencia", ejercido "por el bien del salvaje". Sus resultados son tanto o más atroces que los de la exterminación física.

Etnocentrismo y Proselitismo

Profundizar en el fenómeno exige remontarnos a la innegable, radical realidad de lo étnico, y a un hecho que con frecuencia le es inherente: el etnocentrismo. Este término, sinónimo de autocentrismo cultural, fue definido en 1906 por W.G. Summer como la concepción del mundo según la cual el grupo al que se pertenece es el *centro*, y los demás grupos son pensados por referencia a él. Se manifiesta (sobre todo en el nivel inferior de una comunidad) como elogio de lo propio y desprecio de lo ajeno. Este fenómeno no es intrínsecamente negativo; se da en la casi totalidad de los pueblos: los esquimales se dicen a sí mismos *Innuit,* "los hombres"; los indios Guaraníes se dicen *Ava*, "hombres"; los Guyaki, se dicen *Ache*, *"las personas"*; lo mismo ocurría en todos los pueblos indoeuropeos. C. Levy-Strauss ha escrito que el etnocentrismo es un fenómeno natural, resultado de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades (1). Todos los pueblos son etnocéntricos. Ahora bien, sólo la civilización occidental es etnocida, porque tiende al proselitismo, variante "pacífica" de la *"alterofobia"*, manifestación del *"odio al otro"*.

El etnocidio se inscribe en la dinámica homogeneizadora del mundo. Provocando la muerte de la diversidad cultural, implica la muerte de lo humano.

Alterofobia: odio al Otro

Todos los pueblos tienden al etnocentrismo, y se puede decir que una cierta dosis de etnocentrismo es imprescindible para el equilibrio de la comunidad porque refuerza su *auto-concepto*, es decir, dignifica la imagen que la comunidad se hace de sí misma. Cuando el etnocentrismo degenera, surgen las manifestaciones de alterofobia, de "odio al Otro", de odio a lo diferente de uno mismo. Generalmente, tras la alterofobia se esconde no un complejo de superioridad, sino al contrario, un complejo de inferioridad, una insatisfacción cultural —provocada con frecuencia por la pérdida del auto-concepto de la comunidad étnica, es decir, por una desviación o una insuficiencia de etnocentrismo. Las manifestaciones de alterofobia son fundamentalmente dos: la repudiación y la asimilación.

La *repudiación* consiste en que la relación de un grupo con el otro se interpreta según el esquema dualista naturaleza/cultura. La "sociedad civilizada" juzga a la "sociedad salvaje" como inferior, infra-humana. Las culturas diferentes a la de uno pasan a ser consideradas "infra-culturas", *"naturas"*. En esta lógica, las culturas "salvajes" están destinadas a ser "elevadas", "redimidas" mediante la dominación. Esta dominación no excluye la violencia física o la aniquilación de una raza (genocidio); tampoco excluye el etnocidio, pero aquí éste se produce como consecuencia directa del ejercicio de la dominación violenta, lo que la diferencia de la otra manifestación de alterofobia: la asimilación.

La *asimilación* es una manifestación alterofóbica más sutil, menos polémica. Consiste en la negación de la diferencia mediante la asimilación a sí mismo. El *Otro*

es idéntico a uno, lo que evita plantear el problema de la diferencia de la otra cultura. La distancia es censurada. Se trata de un etnocidio con "buena conciencia", que corresponde el fenómeno neo-colonialista de nuestros días. El etnocidio actúa en dos movimientos consecutivos: a) la *aculturación*, que genera una *heterocultura*; b) la asimilación efectiva, el etnocidio propiamente dicho.

Por aculturación entendemos el conjunto de contactos e interacciones recíprocas entre las culturas. El término fue formulado a finales del siglo XIX por diversos antropólogos norteamericanos, sobre todo el etnólogo J.W. Powells (en 1880), para designar la *"Interpretación de las civilizaciones"*. Como ha explicado Pierre Berard (2), el fenómeno acontece en varias secuencias. En primer lugar, la cultura autóctona se opone a la conquistadora. Después, con la prolongación del contacto, se empiezan a aceptar algunos elementos y se rechazan otros, pero se siempre el germen de una *cultura sincrética*. Es en la tercera fase cuando se puede hablar de heterocultura; este concepto, acuñado por J. Poirier (3), puede aplicarse cuando el *etnotipo* o mentalidad colectiva, que constituye con la lengua uno de los sustratos de la cultura, es afectado definitivamente por intervenciones exteriores; los individuos, cortada la memoria, con su sistema social transformado, se convierten en los agentes operacionales del etnocidio (auto-etnocidio). Se produce entonces la asimilación completa, la desaparición definitiva de la cultura original, que acepta los valores del otro. Los canales fundamentales de este proceso son tres: la religión, la escuela y la empresa. Consumada la aculturación e instalada la heterocultura, puede ya hablarse de etnocidio por asimilación.

El Etnocidio: muerte de la diferencia

El concepto de Etnocidio fue sugerido en 1968 por Jean Malaurie, a partir del libro de G. Condominar *Lo Exótico es lo Cotidiano*. El etnocidio comparte con el genocidio una cierta visión del *Otro*, pero no adopta una actitud violenta, sino, al contrario, una actitud "optimista": los otros, sí, son "malos", pero se les puede "mejorar" obligándoles a transformarse hasta devenir idénticos al modelo que se les impone; el etnocidio se ejerce "por el bien del salvaje".

Esta actitud se inscribe en el axioma de la *unidad de la humanidad*, en la idea del hombre universal y abstracto, en el arquetipo del hombre genérico —arquetipo que basa la unidad de la especie en un dato zoológico, con lo que la cultura es reconducida a la naturaleza: es una especie de regresión anti-cultural. De hecho, la Etnología como disciplina derivó de esta idea. Así se estima, por ejemplo, que la *indianidad* no es algo constitucional del indio, sino que, al contrario, es un obstáculo para la dignidad del individuo indio (que pasa a ser, simplemente, un "ser humano de color"); despojado de su identidad (la indianidad), el indio accederá a la "dignidad de hombre", se occidentalizará.

"Axiomas como "la unidad de la humanidad" o la "natural convergencia de las culturas en el sistema occidental" constituyen la matriz ideológica del etnocidio. El "hombre occidental" deviene modelo planetario."

En lo socioeconómico, este proceso se manifiesta en tres fases fundamentales: a) *Espectáculo*: las poblaciones entran en contacto con el modelo a imponer; instrumento: las élites occidentales, que actúan como vitrinas del progreso; b) *Normalización:* se eliminan las "escorias" culturales indígenas, relegándolas a zonas "retrasadas" o "subdesarrolladas" que previamente se ha contribuido a crear; instrumento de penetración: la ideología humanitaria de la pretendida lucha contra la pobreza; y c) *Consolidación*: propia de los países industriales, la cultura dominante se incorpora totalmente a la economía; instrumentos: las modas de masas, la ideología del bienestar...

Las consecuencias de este proceso han sido puestas de relieve por Guillaume Faye: *"a la par que los individuos se despersonalizan en una existencia narcisista e hiper-pragmática, las tradiciones de los pueblos devienen sectores de un sistema económico y técnico. Hay recuerdo, pero no memoria. El pasado es visitado, pero ya no es habitado. Un verdadero pueblo interioriza su pasado y lo transforma en*

modernidad. El Sistema lo transforma en adorno mediatizado y aséptico" (4).

Matriz filosófica del etnocidio

Tanto el espíritu del proceso de asimilación como la legitimación del etnocidio, reposan sobre una serie de prejuicios muy anclados en la ideología moderna y que se inscriben en el marco de la filosofía *lineal* de la historia. En primer lugar, encontramos el *ideologema* de la natural convergencia de todas las civilizaciones hacia el sistema occidental: es posible transferir el desarrollo cultural de una población a otra, porque las culturas son juzgadas como simples accidentes transitorios, grados inferiores, *escalones* en el camino hacia una única civilización, la propia de la *humanidad*, que hoy estaría representada por el sistema occidental. Esto está en relación directa con el segundo ideologma, el de la unidad de la historia en un *sentido único*: la civilización es un *proceso* que con el desarrollo deviene estado, el tiempo es acumulativo y común a todos los pueblos; se encarcela así a los pueblos en un proceso abstracto y continuo, un tiempo único que evoluciona hacia el omega de la mercancía y del bienestar de masas. Estos ideologemas (unicidad de la historia y convergencia natural de las civilizaciones) alimentan la ideología de la unidad de la humanidad: el *"ogro filantrópico de las etnias"* (Berard). Resultado: *el hombre occidental*, prototipo acabado de la humanidad única, deviene modelo planetario.

Patología sociocultural del etnocidio

Este tipo de ideas, que se intentan inculcar en los pueblos de todo el mundo, no son inofensivas. Por el contrario, generan una serie de patologías en los campos de la psicología social e individual que provocan desequilibrios sociales. El hombre en cuyo interior combaten dos culturas es un hombre *marginal*, que no se encuentra a sí mismo, que ya no siente los vínculos con su comunidad de origen, pero tampoco encuentra esos vínculos en el modelo cultural que se le pretende imponer. Y esos vínculos, el sentimiento de arraigo y pertenencia colectiva, son imprescindibles para el equilibrio social. Se ha creado así una auténtica *patología de la aculturación* cuyos síntomas fueron cifrados por Rivers, en 1922, en la erosión de la alegría de vivir y en la tanatomanía. En 1941, también Keesing observó en sujetos de etnias sometidas a aculturización los terribles efectos desestabilizadores de la dualidad de códigos axiológicos (el código penal original y el impuesto); con frecuencia, el comportamiento impuesto por la ideología occidental es percibido por la cultura indígena como *delictivo*, y viceversa, lo que origina estados de ansiedad y desprecio de sí mismo.

¿Es irreversible el proceso de aculturación? Los pueblos víctimas del etnocidio, o todavía en situación de heterocultura, ¿tienen alguna posibilidad de sobrevivir en tanto que pueblos, es decir, con su sistema de valores?

Cuando antes aludíamos a las *secuencias* o fases de la aculturización (oposición, cultura sincrética, heterocultura y asimilación) dejábamos de lado deliberadamente una última y sólo potencial fase que ha sido señalada por Pierre Berard, la *contra-aculturación*: la cultura amenazada de desaparición, inesperadamente, pretende restaurar los valores fundamentales de un principio. Este fenómeno, aunque difícil y complejo, puede producirse. Las revoluciones islámicas, y en concreto la de Irán, lo ilustran a la perfección; también se inscriben en esta dinámica contra-aculturativa los fenómenos nacionalistas europeos de la actualidad (los históricos: bretones, flamencos, vascos...) y las reivindicaciones de los países del *Tercer Mundo*.

Hoy, posiblemente, sólo una reacción contra-aculturativa puede enmendar la degeneración de las culturas populares en todo el mundo e impedir su desaparición. El primer obstáculo para esta reacción es la ideología universalista y mercantil implantada desde las estructuras internacionales de dominación tecno-económica, cuyo poder se extiende a todos los órdenes de la vida. Una esperanza: que el sistema tecnoeconómico internacional sea un gigante con pies de barro.

© Extraido de la revista *Punto y Coma*, nº 4.

Etnopluralismo:
las ideas de la Nueva Derecha

Carlos Pinedo

La Nueva Derecha (ND) distingue enre raciófilos y raciófobos; los primeros estiman que la pluralidad y la diversidad étnica de la humanidad es la que constituye su riqueza, los segundos niegan la existencia de las etnias y desean la desaparición de las razas, por lo tanto, la uniformización de los modos de vida. Al contrario que en la raciofilia, en la que hay un gusto por la diferencia, en la xenofobia hay un rechazo de la diferencia, entendida como desafío que hay que aceptar por ser estimulante. Todas las mentalidades que de un modo o de otro son incapaces de aceptar la diferencia y la diversidad de la existencia de otros pueblos y otras culturas pueden ser calificadas de alterofóbicas. El origen de esta mentalidad es una especie de monoteísmo social y político que se basa en la idea de una verdad única universal. De ahí se derivan todos los intentos de reducción de la diversidad humana a un modelo único universal y todas las prácticas de supresión de la diversidad étnica (etnocidio) o de desposesión de la especificidad y de la identidad nacionales (aculturación).

Esta actitud monoteísta se basa en la institución de criterios unificadores y pretendidamente objetivos, que en el fondo no son más que la proyección de valores particulares. Asimismo, reposa en una ausencia de sentido diferencial, que podemos definir como la aptitud para percibir la relatividad en el tiempo y en el espacio de las estructuras biopsicológicas y de las instituciones psicosociales. Este rechazo alterofóbico supone también un rechazo del devenir dialéctico de los pueblos, a favor de una teoría del fin de la historia que supone la detención del movimiento del mundo puesto en marcha por el juego de la diversidad humana.

Una de las manifestaciones alterobóbicas más sutiles y nefastas es el asimilacionismo racial. En este fenómeno encontramos la idea de que habría grados (estadios) en la marcha hacia una civilización única (sistema occidental). Esta idea se inspira en una concepción del tiempo homogénea y lineal, de origen judeo-cristiano, y en la idea de una transferencia posible del envoltorio cultural de una población a otra, basada en un concepto esencialista y universalista de la humanidad. Además, en la perspectiva bíblica, la historia es escatológica y el fin de los tiempos coincide con una humanidad más uniforme, homogénea y pacífica, una vez abolidas las diferencias perturbadoras. Esta soteriología, una vez laicizada, se convierte en una concepción histórica evolucionista y monolineal, que se identifica con la realización del progreso. Esta concepción, al general el mito del progreso universal y justificar la idea contemporánea del desarrollo mundial, obliga a todas las culturas a evolucionar hacia el omega mercantilista del bienestar de masas del sistema occidental. Es el ogro filantrópico de las etnias.

Tanto el etnocidio como el etnocentrismo derivan de esta concepción asimilacionista. El axioma primero en el que se inscriben el etnocidio y el etnocentrismo es el dogma bíblico de la unidad de la humanidad. El judeocristianismo impulsa igualmente una concepción donde el absoluto es superior y determinante respecto de las representaciones particulares (pensamiento que va de lo universal a lo particular). Además, la Biblia fundamenta la idea de un hombre universal, abstracto y genérico, y postula el monogenismo, es decir, que el conjunto de los hombres desciende de una sola pareja primitiva. Curiosamente, esta óptica monogenista reduce la cultura a la naturaleza, es decir, valoriza por encima de todo la unidad de la especie humana (concepción zoologista del hombre). Esta postura, asimismo, induce el etnocentrismo, puesto que en último extremo el hombre occidental, que es el prototipo acabado de la humanidad única, se convierte en el modelo planetario. Toda diferencia cultural, en esta concepción

esencialista del hombre, es transitoria e inesencial, por lo que debe ser neutralizada o eliminada (origen de la aculturización y del etnocidio).

La ND critica igualmente todo zoologismo o materialismo biológico, que es una forma de reduccionismo biológico. El hombre es una animal y la biología define todo lo que hay de animal en éste, pero posee una dimensión propiamente humana, que se superpone a la biológica. Esta dimensión se caracteriza por la conciencia histórica y la cultura. La naturaleza determina el marco en el que pude expresarse la cultura, pero no determina la forma de esta última.

El zoologismo no está tampoco alejado de una cierta metafísica ontológica, al no tomar en consideración más que los hechos de invariabilidad biológica, tendiendo a devaluar todo lo que procede de la historia (aparición de formas nuevas). Esta teoría representa también un unilateralismo y una cierta primacía de una razón teórica teleológica e inmanente en la historia, puesto que postula la existencia de un modelo explicativo global (la "raza humana" o la humanidad, como criterio explicativo único de los fenómenos humanos). Este etnocentrismo, que implícitamente habla de razas superiores y de razas inferiores, es decir, razas que se identifican con la dirección del progreso y razas que hay que asimilar, implica la existencia de nuevo de un referencial cultural universal, pues sin un referencial común las diferencias son relativas. Todo paradigma universal es necesariamente la proyeccón de un sistema de valores particular, y no un criterio objetivo.

Cada pueblo tiene una mentalidad diferente, según el estilo de vida que se ha dado, la concepción del mundo que conforma su pensamiento y los rasgos caracteriològicos de los que ha sido dotado en el transcurso de la evolución, bajo la presión de la selección natural. Las razas son diferentes y los criterios de superioridad son relativos y determinados siempre en relación a sus características propias.

El Arraigo

Alain de Benoist

*L*a mayoría de los seres vivos se hallan en un estado de dependencia ecológica; es decir, que hay una íntima relación entre sus logros, sus posibilidades de desarrollo y la presencia (o ausencia) de un entorno específico al que se encuentran adaptados. Fuera de ese medio natural, al que deben sus modalidades de inserción en la cadena evolutiva, y en el que generan sus potencialidades hallan modo de actualizarse, las especies degeneran o perecen. Esta dependencia puede ser, por supuesto, más o menos acentuada. En la esfera del comportamiento se traduce, no obstante, de forma bastante general por un instinto (en el animal) o una disposición instintiva, pulsional (en el hombre), que algunos etólogos, siguiendo a Robert Ardrey, denominan «imperativo territorial» (territorial imperativo).

La existencia de este «imperativo» es hoy bien conocida. Se sabe, por ejemplo, que no son posibles las relaciones ordenadas entre los miembros de un grupo sin una clara definición del territorio de cada uno (véase Edwad T. Hall, La dimensión cachée, Seuil, 1971). Se sabe también que la indiferenciación de los hábitat deteriora las relaciones sociales y provoca el aumento de la delincuencia y de los actos de violencia sin objetivo material concreto,(véase Gerald B. Suttles, The Sociat Ord*r, of the Slum, Chicago, 1966). Robert Ardrey llega incluso a decir que «las investigaciones actualmente en curso no dejan la menor duda en cuanto, a la realidad de la existencia de un lazo fisiológico entre el comportamiento territorial y el instinto sexual» (La loi naturelle, Stock, 1971, págs. 216).

El imperativo territorial es esencialmente defensivo, y en eso se

distingue (sin por ello serles extraño) de las tendencias agresivas y expansionistas. A él se debe que una intrusión sea siempre rechazada con mayores probabilidades de éxito que las que se tienen en cualquier otro tipo de conflicto. «El hombre posee un instinto territorial, y si defendemos nuestro hogar y nuestra patria es por razones biológicas; no porque decidamos hacerlo, sino porque debemos hacerlo.» (Robert Ardrey, op. cit.). De ahí el vigor y el sabor de las guerras de liberación y los levantamientos coloniales, que son los legítimos por excelencia. Su fuerza se debe a que tienen raíces profundas, a que movilizan los resortes de la desesperación.

La actualidad ofrece mil ejemplos de puesta en acción del imperativo territoriai: guerra de Biafra, secesion de Pakistán, separación de los dos Congos, conflicto del Cercano Oriente... En todo el mundo, las etnias plantean reivindicaciones y bullen inquietas las regiones. La tendencia al policentrismo cuartea las Internacionales. Durante la última guerra, el Ejército Rojo sólo se hizo verdaderamente ofensivo a partir del día en que Stalin, renunciando a apelar a su «conciencia de clase», pidió a sus tropas que defendiesen la patria rusa. Al proclamar ayer su derecho a disponer de sí mismos, los pueblos colonizados expresaban ante todo el deseo de ser dueños en su propia casa. En Vietnam, el himno del FNL se titulaba: La llamada del país natal. Mañana, cuando suene la hora del conflicto chino-soviético, los escritores del partido hallarán inspiración en el azul horizonte de los confines siberianos.

Despertar de las regiones y eterno renacer de los nacionalismos. Sean o no fundadas tales aspiraciones, algo permanece: quienesquiera que sean y vivan donde vivan, los hombres sienten apego por una tierra que consideran suya y están dispuestos a luchar por su independencia e integridad. Si la humanidad no formase más que una gran familia indistinta, ¿qué les importaría vivir aquí o allá? Los mismos que hoy pretenden que no existan fronteras, sino sólo unos «seres humanos» tan impalpables como las entidades escolásticas, han llamado a la lucha contra el ocupante y apoyado a los nacionalismos más inquietos. Esa edad lírica de la vida de los Estados que fue la época de las «liberaciones nacionales», época que está a punto de terminar (para renacer en seguida, bajo formas más sutiles), ¿les habrá conmovido más de lo que se atreven a confesar?

Como animal social, el hombre tiene una disposición instintiva a identificarse con quienes se le parecen. Ella le hace en una primera etapa supervalorar el grupo al que pertenece, y en otra segunda intentar racionalizar los fundamentos psicosociales de esa asociación preferente. Pero el hombre no se contenta con identificarse con respecto a su grupo. Necesita también hacerlo dentro de ese grupo; es decir, puesto que es a la vez semejante y único, determinar su sitio y su personalidad. El doble sentido del verbo identificarse viene a resumir esa doble disposición, sólo en apariencia contradictoria: «Parecerse a» y «distinguirse de». Es preciso, pues, que el individuo sea miembro de un grupo (y consciente de su pertenencia), pero también que esté claramente situado dentro de ese grupo (y consciente de su personalidad). De la misma manera, el grupo ha de integrarse en un conjunto mayor, que puede ser la especie, pero también debe estar claramente situado con relación a él. Diversidad en la semejanza, diferencia en la repetición (véase la distinción entre repetición parada, o repetición estribillo, y repetición en movimiento o repetición diferencia (Clément Rosset, Logique du pire, PUF, 1971, página 65).

Un doble peligro acecha a quien trata de liberarse de ese equilibrio: excesivamente semejante, no podrá imponerse; demasiado diferente, se verá excluido. Muy adaptado (masificado) y muy inadaptado (desarraigado) son extremos que se tocan. Precisamente porque se siente excesivamente heterogéneo con respecto a su medio, heterogeneidad que le desconcierta y que su sistema neurosíquico ya no controla, el individuo desarraigado aspira a una homogeneidad, juguete del instituto de la muerte.

Ya no cabe dudar de la existencia de un nexo entre el paisaje y la personalidad. Es un hecho, extraño sin duda y difícil de abarcar, que los hombres están atados carnalmente a la tierra que los ha visto nacer y con la que se fundirán cuando, eslabones que han desaparecido pero no faltan, sólo sobrevivan por las cosas grandes que hayan hecho, y de las que sus descendientes hayan conservado y más tarde transmitido el recuerdo. Ha podido afirmarse que el psiquismo de la estepa segrega de un modo natural la idea de Absoluto, y que el psiquismo del desierto no incita a la organización social. Según el padre Lammens, la Arabia Saudí está «abocada a la disgregación política desde el momento en que la retirada de una mano de hierro la abandone a su temperamento». No otra cosa decía Ibn Jaldum en sus Prolegómenos: «La historia del califato pertenece a otros climas.» La autoridad debe venir de fuera cuando no nace del -fondo del corazón, pero entonces mata la verdadera libertad. El equilibrio de lo mental, el sentido de la medida y los matices, florecen mejor en los paisajes eminentemente variados de los climas templados.

Cada romano lleva a Roma consigo. Movidos por el espíritu de aventura, los hombres de Europa no han cesado de emprender viajes, de explorar el mundo, de lanzarse al descubrimiento de tierras desconocidas, pero siempre con la preocupación de instalarse, de fundar algo que les perteneciese y que pudiesen llamar suyo. Sólo aspiraban a lo nuevo para recrear en ello lo familiar: «cierto calor de hogar, que designa tanto el entorno próximo como el yo íntimo, y que, más allá de la inutilidad de cualquier discurso a su propósito, se define precisamente por su carácter inefable» (Clément Rosset, op. cit., págs. 61 y 62).

«El lugar desempeña un papel en la identificación: piénsese en el sudista borracho que llora su whisky con acentos de Dixie, en el perro que vuelve a la casa de la que le ha echado su amo, en el salmón del Pacífico que regresa, tras pasar años en el mar, al arroyo donde nació, e incluso en Leonardo tomando el nombre de su ciudad natal: Vinci.» (Robert Ardrey, op. cit., pág. 199.). Cuando llega a adulto, el adolescente vuelve a sentirse solidario de la generación de hombres hechos a la que ayer se oponía, cuando de lo que se trataba para él era de personalizarse; se solidariza después de haberse insolidarizado. Igualmente, por lejos que haya ido, el hombre experimenta un día la necesidad de volver a casa. El perro, el salmón, y el hombre vuelven. El pueblo judío, al que en la época de los ghettos se suponía de natural vagabundo, ha dado al mundo una admirable lección de energía al volver a la tierra que tenía por suya (título del editorial del International Herald Tribune de 6 de abril de 1971: Israel's Territorial Imperatives), y al resucitar una lengua, el hebreo, en la que se reconocía. El 14 de mayo de 1948, día de Pessah, David Ben Gurion proclamaba la Ley del retorno y declaraba abolida la diáspora. Esta ley tiene un valor ejemplar. Los hombres, como los acontecimientos, vuelven eternamente a sí mismos. De ese modo se realizan.

Hay, en La ley natural, una bella página en la que Robert conjuga la critica antiigualitaria con la de la sociedad de consumo. «Lúgubre será la mañana -dice- en la que al despertarnos ya no estén ahí los leopardos, en la que ya no gorjeen las bandadas de gorriones en los plátanos, no vuelva el gato solitario de sus aventuras nocturnas y los pardillos no emitan su grito de desafío hacia los matorrales que hay más allá del césped; cuando ya no haya alondras en el cielo ni conejos en el monte, cuando los halcones dejen de describir sus giros y las rocas de resonar con el grito de las gaviotas, cuando la diversidad de las especies no iluminen ya el amanecer y se haya borrado la diversidad de los,-hombres. ¡Si tal es la mañana que nos aguarda, quiera Dios que muera durante el sueño! Y, sin embargo, tal es la mañana que, a sabiendas o no preparamos, vosotros y yo, capitalistas, socialistas, blancos, amarillos y negros. Es la mañana que reclaman profesores y policías, que los filósofos llevan dos siglos exaltando, la mañana de la uniformidad, del reflejo condicionado, del mejor de los mundos, del orden absoluto, de la realidad igualitaria, de lo gris, de la reacción uniforme a unos mismos estímulos, la mañana en que sonará

la campana que hará tomar al rebaño el camino del pasto. Es también la mañana por cuyo advenimiento rogamos en nuestras organizaciones sindicales, nuestras granjas colectivas, nuestros concilios eclesiásticos, nuestros sistemas de gobierno, nuestras relaciones entre Estados, nuestras nobles peticiones de un gobierno mundial. Es la mañana a que aspiramos cuando rezamos para que llegue el día en que seamos los mismos siempre. Es la mañana contra cuya venida, lo sepan o no, alzan los jóvenes su protesta. Y es una mañana que esperemos no llegue nunca.»

Cuando el hombre queda desconectado de sus orígenes, cuando vive a un ritmo que ya no es el suyo, inmerso en estructuras que no le van, persiguiendo objetivos carentes para él de sentido, cuando ya no logra reconocer su herencia entre la niebla tenaz que forman el aturdimiento y las obsesiones, cuando se convierte en un extraño en su propio mundo, es cuando está, en el verdadero sentido, alienado.

La mayor parte de las enfermedades mentales, si no todas, se reducen a alteraciones de la personalidad y es sin duda una enfermedad mental lo que provoca el desarraigo. Inestabilidad permanente (política, económica, social) de las regiones y de los pueblos alienados, a quienes han robado su alma, y que vacilan a todas horas entre su propio ritmo, del que sólo les llega un eco sordo, y el que les han impuesto. Comunidades cuyo ego no es ya lo -bastante fuerte para volver a quedar encima en la lucha y cuya constitución, aunque robusta, se hunde ante unas agresiones que ya no sirven para fortalecería. Poblaciones parapáticas, que oscilan sin tregua entre la insuficiencia del yo y su excesiva afirmación, compensadora de la personalidad; entre la amnesia y la provocación, la autohumiIlación y el desafio.

En sus Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis, Freud observaba que entre los colonizados abundan los impulsos «masoquistas». Más tarde, otros muchos autores han descrito los estragos de la colonización en el equilibrio mental de los pueblos conquistados (véase Albert Memmi, Robert Jaulin). ¿Cómo no ha de sentirse el hombre alienado, desarraigado, inclinado a rechazar una existencia con la que ya no puede identifícarse? En ciertos pueblos llamados «primitivos», la aculturación ha provocado un debilitamiento de la energía que equivale a un deseo de morir. Es entonces cuando entran en acción los inmunodepresores del psiquismo, cuando interviene la ilusión dualista con el consuelo de los «trasmundos», cuando surgen las visiones deseantes que tienden a la homogeneidad definitiva. ¿Qué es la muerte sino el instante en que, al no actualizarse ya los potenciales biológicos, el organismo cae en la materia que, siempre presente de manera potencial, era hasta ayer tenida a raya por la actividad energética del sistema viviente? «A lo que aspira el candidato al suicidio -dice Sthéphane Lupasco- es precisamente a la paz, a la desaparición de una existencia presa de las vicisitudes; es decir, de unas heterogeneidades que han llegado a serle insoportables, a las que ya no puede adaptarse por múltiples razones, que, a fin de cuentas, se reducen a la imposibilidad de aceptar la agresión, el conflicto, lo contradictorio. A lo que aspira, de una u otra forma, es a la homogeneidad. Si quiere morir, es porque no puede seguir viviendo. Desea la homogeneidad, en la que todo, él y el mundo, se borrará, porque es ya presa de esa homogeneidad» (Du réve, de la matémathique et de la mort, Christian Bourgois, 1971, pág. 181). También los pueblos, como los individuos, pueden llegar a ser «candidatos al suicidio».

En nuestros días falta un marco para la afirmación del individuo. La patria es el territorio de un pueblo y la tierra de los padres. El pueblo no es un concepto abstracto, ni la patria una escuela filosófica. Se trata de realidades concretas. Pero en Francia, para las minorías étnicas, la patria no puede identificarse por entero con una nación que a lo largo de la historia les ha robado tantas veces su alma. Esta evidencia es la que, desde fines del siglo pasado, encarna el regionalismo. «La palabra región -dice Eric Le Naour- marcha hoy en vanguardia de las ideas renovadoras de Europa.» (L'Avenir de La Bretagne, marzo de 1971.) Esto se debe a que la región es en

concreto algo que la nación no essiempre: el marco en que se afirman las culturas minoritarias. Regionalismo y etnismo son los nombres modernos del eterno renacer de las patrias carnales.

Soy muy partidario del regionalismo, e incluso del autonomismo (que no hay que confundir con el independentismo), pero les asigno unos límites. Ante todo, la región no es un fin en sí. Lo es sólo en la medida en que permite un verdadero arraigo; aunque este arraigo puede adoptar Múltiples formas, que en último extremo se reducen a cierta autenticidad. Una región que toma conciencia de sí misma tiende a volver a encontrar, por definición, su personalidad; es decir, sus rasgos distintivos y sus afinidades. A este respecto, cualquier política, cualquier vía de acceso puede ser buena. Excepto, por supuesto, la que contradice por su propia naturaleza tales intenciones.

Y, sin embargo, como nuestra época no repara en contradicciones, a veces asistirnos a ese curioso espectáculo. Movimientos que dicen buscarse a sí mismos se entregan a corrientes ideológicas que les son extrañas. Los mismos rupos que proclaman el derecho a la diferencia y hacen de su región un caso particular, se alienan con segundas intenciones o sin ellas, a ideologías igualitarias, niveladoras, cuyos principios se oponen radicalmente a las ideas de diferencia y autenticidad. Hay en esto algo tan chocante como inadmisible. Regionalismo y marxismo, más que concordar, se dan de patadas. No es posible arraigar en el desarraigo. Se me dirá: las ideologías ponen en marcha un proceso que pronto no podrán ya dominar y que se volverá contra ellas. Y también: más valen marxismo y región que marxismo a secas. La verdad es lo contrario: vale más el jacobinismo más obtuso que un marxismo regionalizante. Y no es difícil comprenderlo. Cuanto más contra natura es un sistema, menos probabilidades tiene de durar, y viceversa. Das Kapital sigue siendo Das Kapital, aunque se traduzca a la langue d'oc. Otro tanto ocurre con La Internacional, aunque la interprete una gaita bretona. Siguen siendo lo que son, pero no como son: se hacen más nocivas al ser en apariencia más aceptables. En otras palabras, el «regionalismo marxista» es «mejor», y, por tanto, es peor. Desde una perspectiva marxista, el peor patrono es el buen patrono, pues suscita la aprobación, y esta aprobación recae sobre el sistema que representa. Por el contrario, el mal patrono justifica las críticas al capitalismo; es, a contrario, el «aliado objetivo» de sus adversarios, quienes se regocijan por ello. Lo temible no es la ideología violenta, provocadora, que se desacredita por sí misma y crea las condiciones para su reemplazo, sino la sutil y epidémica, que juega con la ambigüedad y se sirve de lo aceptable para hacer pasar de contrabando lo perjudicial. Una ideología así es irreprimible, puesto que se disfraza. No muerde, sólo roe lentamente.

Confiar en la inevitable «reacción» es de una gran ingenuidad. Sólo las situaciones claras producen efectos definidos. Las demás van trampeando a base de medias tintas, de compromisos. El paganismo sufrió al verse desafiado, pero murió cuando fue asimilado. La evangelización le habría delibitado, el sincretismo lo mató. También Luis XVI jugaba a la política de lo peor, y acabó bajo la cuchilla de monsieur Guillotin. Hoy hay quienes apuestan por un apocalipsis. Olvidan que la decadencia no es una plaga que acomete súbitamente, sino un cáncer que va royendo. La vieja historia del león devorado por las pulgas.

La riqueza de la humanidad está en la personalización de los individuos en el seno de su comunidad; la riqueza de Europa, en la personalización de las regiones en el seno de la cultura y la civilización de que son hijas. Unos y otras sólo existen en relación: la pluralidad es necesariamente dialéctica. Podríamos ampliar el paralelismo. Una comunidad se encuentra siempre amenazada a un tiempo por el individualismo y el colectivismo. De igual modo, el repliegue total sobre una región no es menos nefasto para Europa que el estatismo a lo Richelieu, ese absolutismo jacobino que tanto mal ha hecho a Francia. Hay, a este propósito, una relación evidente entre autonomismo y personalización, de

una parte, y separatismo e individualismo, jacobinismo y colectivismo, de otra. El genio de Europa es esencialmente comunitario. Una Europa «unitaria», enfrentada a las diferencias de temperamento, mentalidad y costumbres de las regiones, sería tan perjudicial como sería utópica la coexistencia (puramente provisional, no lo dudemos) de mininaciones «independientes, supuestamente ignorantes unas de otras. Nunca ha sido menos posible que hoy, para cualquiera, la secesión.

Reencontrar su personalidad supone para un individuo o una región tomar conciencia de lo que es, pero también de cómo y dónde está situado. La pertenencia forma parte de su definición. Demasiados individuos y grupos parecen creer hoy que para conocerse les basta con buscar en qué difieren radicalmente de los demás, con determinar en qué son acomunitarios, anacionales o asociales. Semejante individualismo nada tiene que ver con la personalización. Por el contrario, la enmascara y la borra. Así, ciertos «nacionalistas occitanos», en su afán de distinguirse de los «francianos», han acabado, en aras de su «antinordismo», por exaltar de manera exclusiva (o poco menos) su pasado mediterráneo. Se trata de una actitud muy peligrosa, pues conduce con la mayor naturalidad a arrojar a las tinieblas exteriores a todos los demás, ya sean individuos o regiones. Sería inadmisible que el movimiento regional se emancipase del nacionalismo jacobino para llevar sus taras a una escala menor. La revuelta es quizás una etapa inevitable; pero tras ella viene la hora de las realidades, de las actitudes adultas. Es preciso que, resueltos los «complejos de Edipo geográficos», las diferentes personalidades se afirmen dentro de la tolerancia y el mutuo respeto. Es no sólo normal, sino necesario, exaltar los caracteres de cada región; pero esta exaltación sería intolerable a partir del momento en que condujese a un enfrentamiento. No otra cosa expresa Eric Le Naour cuando escribe, desde su punto de vista bretón: «Hay una Europa del Norte y una Europa del Sur, la una vuelta hacia el canal de la Mancha, el Atlántico Norte y el Báltico, la otra hacia el Mediterráneo. Pero esta realidad, que no podemos subestimar, no debe cegarnos hasta el punto de hacernos olvidar que el Norte y el Sur constituyen las dos caras de un mismo conjunto, de una misma unidad de civilización: Europa. Bretaña pertenece a la Europa del Norte. Debe, pues, tener en cuenta sus afinidades. Pero ¿por qué habríamos de imponer a los demás el dogma de un "nordismo" obligatorio? Si fuésemos occitanos, si hubiésemos nacido en Nimes o en Martigues, en el país de la cigarra y el olivo, "ser latino" significaría mucho para nosotros. Pero somos hijos del país de las landas y los manzanos. Seremos europeos a nuestro modo, a nuestro ritmo, y encontraremos muy natural que los sardos, los catalanes y los noruegos lo sean también al suyo. Eso es todo No hay peor deficiencia mental que la incapacidad para concebir a los demás como diferentes de uno. Esto es algo tan cierto en el plano individual como en el étnico. El interés superior de Europa exige una mutua tolerancia. Tal es el precio de la libertad de nuestros pueblos.» (L'Avenir de la Bretagne,. febrero de 1971).

La Europa de las etnias: nuestro único futuro posible

Olegario de las Eras

Es un hecho. Carl Schmitt lo constataba hace ya muchos decenios: «*La época del estatismo está terminando ahora, no vale la pena discutirlo*». La era de los «Estados-Nación» en Europa concluyó hace ya tiempo, a pesar de que sus espectros, muertos que todavía no se han percatado que los son, den la impresión de continuar su existencia. Y esta muerte es constatable en todo ámbito de su actuación al que dirijamos nuestra atención, a pesar de que todavía es relativamente alto el número de sus ciudadanos que creen sinceramente sus arsenales institucionales, legislativos, militares o administrativos podrían constituir un último bastión frente al asalto de la Globalización. Vana esperanza.

Estructuras nacidas con la muerte de la idea Imperial y la crisis de la legitimidad sagrada, los Estados-Nación llevan en sus propios fundamentos ideológicos los gérmenes de su inevitable implosión. Inviables como entidades políticas soberanas en la actual era de tensión geopolítica planetaria, estos Estados han sufrido en su interior una fragmentación en subsistemas políticos, financieros, económicos, ideológicos etc., que han nacido férreamente vinculados a organizaciones y poderes supranacionales, fragmentación que ha anulado cualquier posibilidad de formulación orgánica de su espacio político propio, lo que los ha dejado reducidos a meras macroestructuras administrativas, cuyo único objeto consiste en gestionar presupuestos, y que han perdido toda capacidad de decisión en términos verdaderamente políticos. En definitiva, las condiciones geopolíticas, ideológicas y económicas mundiales de prevalencia absoluta de las estructuras transnacionales[1] han impuesto que los Estados-Nación europeos hayan quedado limitados a entes administrativos del tipo, por dar unos ejemplos, de las Comunidades Autónomas del Estado español o los *Länder* alemanes, demarcaciones meramente administrativas surgidas de los Estados y que en ellos encuentran su legitimación.

Por otro lado, hace ya mucho, generaciones, que estos Estados perdieron su capacidad como mitos movilizadores de sus respectivos pueblos, siendo en la actualidad fuertemente contestados por amplios sectores de sus ciudadanos que no se reconocen en ellos por motivos de índole étnica o social y, lo que es incluso peor, son vistos con absoluta indiferencia por buena parte del resto de sus habitantes.

Igualmente, en el ámbito de la política exterior, tras la desaparición subsiguiente al fin de la Segunda Guerra Mundial del «pluriverso» político y desvanecido el duopolio de la segunda mitad del siglo XX, el paisaje político global soñado por los estrategas norteamericanos parece hacerse realidad: un mundo unido para un amo único. La alteridad ha sido laminada y sobre sus despojos se levanta una unidad totalitaria global. Sin embargo, como escribe Luis María Bandieri: «*La quiebra del Estado Nación centralizado y de raíz europea, no debe ser el camino para la hegemonía de un amo del mundo. Si recurrimos una vez más a la sociología de los conceptos jurídicos schmitiana, observaremos que en la pretensión totalitaria de los poderes hegemónicos, en su monodoxia, hay un subsuelo monoteísta, donde el monos corresponde a un dios que ha superado a todos los demás y no al Uno donde no existe absolutamente ningún número. En la idea del equilibrio, en cambio, subyace un concepto politeísta, que así como reconoce que en este mundo pueden darse múltiples epifanías de Dios, reconoce también la diversidad, polifonía y policentrismo político de ese mismo mundo*»[2]. En efecto, la analogía metafísica que emplea Bandieri permite descubrir también el carácter utópico de la pretensión globalizadora. Escribía Schmitt: «*La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y, por consiguiente, otra unidad política coexistente. De ahí que mientras haya un Estado, habrá en la tierra varios Estados y jamás podrá darse un Estado mundial que abarque a la*

humanidad entera, El mundo político es un Pluriversum no un Universum»3. Y en efecto, como la experiencia diaria nos muestra, la construcción de ese sueño monoteísta choca constantemente con la naturaleza de la realidad. La Geopolítica es tozuda. Así, la desaparición tanto del Estado-Nación como del duopolio debe dar paso necesariamente a una situación de equilibrio de grandes espacios en cuyo contexto sólo un horizonte de soberanía, y por tanto de unidad, política puede garantizar a los pueblos europeos, al pueblo europeo, su supervivencia y la conquista de un destino.

Ante la disolución definitiva de los corsés estatales de tiempos periclitados se abre ante los europeos un tiempo de reformulación de su realidad política. Para el ya citado Luis María Bandieri: «*El tránsito del Estado Nación centralizado al equilibrio de grandes espacios requiere un nuevo tipo de distribución funcional y articulación territorial del poder: la federación hacia dentro, la confederación hacia fuera. En el proceso de federación interior cobra fuerza el pensamiento organicista que uno de sus más grandes expositores modernos Othmar Spann, filiaba en el romanticismo alemán. En el proceso confederativo habrá que recordar los orígenes históricos en la Lotaringia y el Sacro Imperio Romano Germánico* (...) *A esos grandes espacios confederales articulados orgánicamente en comunas, provincias, regiones y naciones les conviene la definición realista del soberano que da Schmitt, más que aquella vieja definición bodiniana, con los atributos del absoluto, que es Estado nación centralizado mantiene cada vez más de un modo meramente nominal y formulario. Será esa reformulación de la soberanía o la hegemonía de un poder mundial*»4. En este sentido Alain de Benoist y Guillaume Faye sostienen: «*Lo más fundamental en el momento presente es aplicarse a redefinir una ideología de la soberanía. El fundamento de esta ideología es claro: más allá de la designación del amigo y del enemigo, más allá del establecimiento del consenso interior y de la seguridad exterior, por encima incluso de esos objetivos hay que perseguir el devenir-ser del pueblo, es decir, en otros términos, poner la nación en movimiento, formularle y asegurarle una unidad de destino*»5. Y debemos ser conscientes de que hoy sólo un pueblo y sólo una nación están en condiciones de protagonizar este proceso: el Pueblo y la Nación Europeos.

La identidad étnica: un hecho natural

La pervivencia de las identidades étnicas a pesar de los esfuerzos uniformizadores de los poderes centrales, intensificados en la segunda mitad del siglo pasado, es un factor decisivo en la invertebración de los Estados-Nación europeos. La constatación de este problema ha llevado a los defensores de los paradigmas estatistas-igualitarios a analizar e interpretar este fenómeno desde parámetros ideológicos hijos de la Ilustración, lo que ha conducido irremediablemente a sociólogos y politólogos a callejones sin salida al intentar plantear soluciones a las realidades nacionalistas, regionalistas o identitarias desde modelos de pensamiento igualitarios6, que al plasmarse en realidades administrativas (llamarlas políticas sería un abuso del lenguaje), repiten a pequeña escala mecánicamente el modelo del Estado-Nación. Es decir, la solución de los Estados europeos ha consistido en dotar a ciertas demarcaciones territoriales, que rara vez coinciden con el territorio habitado por un pueblo, de parlamentos que gestionan diferentes competencias cedidas por el Estado central siempre dentro del marco de la norma jurídica superior que emana de éste: en consecuencia, la «etnia», el «pueblo», queda reducido así a la suma de los ciudadanos del Estado que habitan en dicha demarcación administrativa según un principio geo-cuantitativo.

Sin embargo, la etnia es una realidad infinitamente más compleja, caracterizada por una pervivencia a lo largo de siglos de un grupo humano específico que ha moldeado unos rasgos culturales propios. Se trata de grupos humanos que han mostrado una dura capacidad de resistencia a la despersonalización incluso en condiciones muy desfavorables, cuyas fronteras étnicas (lingüísticas, socio-culturales, de autopercepción) presentan con el correr de los siglos una persistencia tenaz (baste pensar en las Cataluñas de la Marca de Poniente o la francesa). Como escribe Pierre Krebs: «*...las culturas constituyen el testimonio*

viviente de las posibilidades contradictorias, pero también enriquecedoras que vienen delineadas en los diferentes patrimonios hereditarios. Representan la gran lección de lo viviente que los analfabetos del igualitarismo a todas luces son incapaces de entender. Las culturas son la expresión secular de una morfología psicológica y espiritual determinada, el reflejo original de la estructura espiritual, religiosa, y estética de una etnia o de un pueblo»7.

El proceso de Globalización ha provocado en todas las sociedades del planeta, pero especialmente en la europea, un proceso de masificación, atomización, desarraigo y aislamiento de los individuos que tiene su reflejo en el sistema político vigente en Occidente. Consecuencias necesarias en una sociedad fundada sobre unas ideas profundamente ajenas a las leyes de la biología. Escribe el etólogo Irenäus Eibl-Eibesfeldt: «*Así, la desorientación, que conduce al aislamiento dentro de la masa y a la manifestación desconsiderada, es atribuible entre otras cosas a la falta de integración en comunidades solidarias. Echamos de menos el apoyo que éstas nos ofrecen* (…) *es importante dejar crecer desde la base el sentimiento de pertenencia, que apuntala el de identidad, a través de la familia, el pequeño grupo, la tribu y la nación, porque es el ethos familiar –recalquémoslo una vez más– el que nos vincula emocionalmente*». Eibl-Eibesfeldt había ofrecido previamente una definición de nación: «*Nación cultural: frecuentemente con el mismo significado también de nación, pueblo, etnia, cultura. Comunidad sociocultural históricamente constituida, caracterizada entre otras cosas por una lengua común y una conciencia de vinculación*»8.

En efecto, la reconstrucción de modelos políticos y sociales de convivencia y acción diferentes a los que ofrecen la sociedad igualitarista, la democracia representativa y la economía capitalista exige necesariamente la existencia de unos marcos de dimensiones y características alternativos a los presenten en los que el individuo aislado y desarraigado ejerce su protagonismo. La integración, o mejor, la pertenencia del individuo a grupos biológicos y sociales que se vinculan y jerarquizan entre sí es un dato que está constatado y explicado por la etología. Marcos biológicamente establecidos, de «tamaño abarcable» en los que el hombre puede fundamentar sobre el sentimiento de pertenencia, el conocimiento del origen y la conciencia del yo su voluntad de actuación, de creación, de afirmación hacia el futuro. Porque, no lo podemos, no lo debemos olvidar, es sobre fundamentos biológicos sobre los que descansan todos los elementos que dan forma a la percepción que de sí mismo tiene cada hombre, desde la lengua a los ancestros, desde los valores y la voluntad hasta el territorio, es decir, hasta las fronteras que demarcan aquella comunidad humana de la que un hombre se reconoce miembro. Son estos marcos étnicos, estas naciones culturales, los únicos que proporcionan el marco político-biológico adecuado para el arraigo del ser humano. Y sólo ellos, y a través de ellos, puede renacer una comunidad pluriforme, solidaria, orgánica y jerarquizada que sustituya al actual modelo político y social.

La etnia, como subraya esta vez con acierto Gurutz Jáuregui, es concepto dinámico: se halla sometida a un proceso de etnolisis, es decir, de fusión transformación y desaparición de ciertos caracteres y la aparición de otros nuevos. Sin embargo, Jáuregui se equivoca al sostener a renglón seguido que cada vez tiene menos sentido el nacionalismo étnico sustentado en la idea de la existencia de un grupo étnico con caracteres inmutables, y sobrevalorar, en función de sus presupuestos ideológicos igualitarios como ya dijimos más arriba, los factores *sociales* y *culturales*: Es precisamente el abanico de posibilidades prediseñado en su patrimonio hereditario el que determina los límites de las transformaciones, las posibilidades de asimilación de otros grupos y la reelaboración y actualización del *corpus* social y cultural *nacido* de dicho patrimonio: «*Cada grupo posee su propia estructura biológica y se diferencia del resto en función de ella. Por tanto, nada es más importante para el desarrollo y para el ser de cada pueblo determinar qué grupos inmigrantes está en condiciones de integrar en sus esferas territorial y de reproducción biológica*»9. Así, durante el largo proceso de etnogénesis de los numerosos pueblos de nuestro continente la asimilación de grupos de un mismo origen europeo ha sido una constante, baste recordar en

España los casos de los bretones en Galicia, los grupos transpirenaicos, que solían recibir el nombre genérico de francos, en todos los reinos hispánicos, o en el ámbito castellano los gallegos en las tierras de la Alpujarra, la gran cantidad de mallorquines que repoblaron las tierras almerienses o los genoveses de las costas mediterráneas castellanas y los bávaros de las repoblaciones borbónicas del valle del Guadalquivir, todos ellos integrados en el pueblo y la cultura castellanas que los acogieron como semejantes, o en el ámbito catalán la numerosa presencia de aragoneses y navarros, perfectamente integrados en culturas, valencianas o baleáricas, de profundas raíces catalanas. Y podría hablarse de los franceses de origen hugonote en Prusia y los normandos un poco por todos lados… Integraciones que contrastan con la imposibilidad de asimilación de grupos étnicos de origen no europeo que han vivido en Europa durante siglos o incluso milenios y que están en la mente de todos. En nuestro siglo, el contraste brutal en el nivel de integración en las comunidades que los acogen entre los movimientos migratorios intraeuropeos y los protagonizados por grupos extraeuropeos abunda en esta idea.

Origen y trifuncionalidad. Arraigo y futuro

En Europa, las etnias cristalizadas tras la era de las *Völkerwanderungen* se estructuran verticalmente y expanden horizontalmente siguiendo patrones paralelos.

Horizontalmente, las estructuras «gentilicias», «clánicas», en las que la relación de sangre juega un papel esencial, propias de los pueblos germánicos y eslavos revivifican las instituciones análogas de raigambre indoeuropea por toda Europa que habían subsistido bajo las estructuras sociales romanas y que afloran aquí y allá con la decadencia del Imperio. El definitivo asentamiento germánico, el resurgir del substrato étnico céltico y la pervivencia del *ethnos* romano crean las bases para que durante los siglos de la Alta Edad Media cristalicen pueblos, unidades étnicas, en las que se conjugan estos elementos y que asumen unos rasgos culturales distintivos específicos. La expansión demográfica y territorial de estos grupos y la preservación de sus estrechos vínculos sanguíneos (nuestras «familias extensas» medievales, por ejemplo) crean ámbitos de auto-reconocimiento étnico que han perdurado hasta hoy con todo su vigor. Al mismo tiempo, verticalmente, la reelaboración del esquema trifuncional indoeuropeo por la civilización romano-celto-eslavo-germánica del Medioevo organiza poco a poco y de forma natural el paisaje político, social y económico de los territorios de la Ecumene europea. Valores y principios comunes que hunden sus raíces en la Prehistoria florecen en imágenes muy diversas desde el Mar del Norte a las riberas septentrionales del Mediterráneo y desde el Atlántico irlandés e islandés hasta la Rusia varega. Sociedades orgánicas, basadas en la diferencia y en la búsqueda del equilibrio social, se enfrentan o se cohesionan entre sí, conscientes permanentemente de su propia identidad, actuante en cada uno de los tres estratos sociales, idealmente definidos como *oratores*, *bellatores* y *laboratores*.

Durante el proceso de maduración de la sociedad indoeuropea en la Europa central y nórdica a partir del quinto milenio antes de nuestra era «*Los pueblos europeos, en un paso más allá, fueron los únicos que transformaron esta necesidad vital (mando, defensa y alimentación-generación) en una concepción del mundo: es el modelo de las tres funciones, soberana, guerrera y productiva, tal y como fue analizado por Georges Dumézil y Emile Benveniste (...) fue el genio de los pueblos europeos el que consiguió llevar a cabo "la transposición desde la práctica instintiva de las tres funciones hacia una reflexión sobre las tres funciones" Una reflexión que vertebró la vida social de todos nuestros pueblos desde fecha muy remota, que presidió su desarrollo histórico y que sólo comenzó a remitir con el surgimiento del Estado moderno, pero siendo sobre todo la ideología iluminista del XVIII, economicista y reduccionista, la que le asestó el golpe de gracia*»[10].

En este paisaje de reconstrucción trifuncional medieval va tomando cuerpo el proyecto de un Imperio continental, regido por una realeza sagrada, pero la victoria de las armas güelfas y con ella de de unos

principios hijos de un monoteísmo siempre ajeno a la esencia de Europa, dará paso a la destrucción de este mundo. Es harto conocida la evolución ideológica en Europa de los últimos siglos el de la Reforma al Liberalismo, por la cual el individualismo toma carta de naturaleza en el pensamiento y en la praxis política europeas. La idea del contrato social y del bienestar individual como fin de lo político presagia la muerte de éste. La evolución ideológica ha seguido una lógica inexorable hasta la atomización de las sociedades europeas.

No puede olvidarse que todos los Estados-Nación europeos nacen de la voluntad y potencia expansiva de antiguos reinos que respondían en origen muy bien al concepto de naciones culturales o étnicas, orgánicamente constituidas en sus ejes socio-políticos verticales y horizontales, del que hemos hablado más arriba. En efecto, Gran Bretaña, España, Alemania, Francia, Italia ola Noruega anterior a la segregación sueca tienen su origen en la expansión política afortunada, casi siempre por medios militares, de Inglaterra, Castilla, Prusia… En el caso francés, el que ha logrado un mayor éxito en los procesos de cohesión y homogenización, su construcción nacional se vio acompañada por un verdadero etnocidio de las comunidades periféricas del hexágono, especialmente, y esto no es generalmente conocido ni reconocido, durante los dos siglos posteriores a la Revolución11. De hecho, el triunfo del individualismo político se vio favorecido por la laminación de toda realidad cualitativa en el seno de las estructuras nacionales nacientes. Este «vicio de nacimiento», por llamarlo de alguna manera, ha supuesto un elemento de freno para los proyectos de los Estados-Nación así formados. Del mayor o menor grado de cohesión de estos proyectos estatales siempre ha dependido su éxito y dicho grado de cohesión ha estado siempre en función tanto de los vínculos étnicos (lingüísticos, culturales, religiosos, etc.: por ejemplo, prusianos, bávaros y sajones hablaban un misma lengua mientras que castellanos y catalanes no) entre las naciones integrantes del Estado, como del grado de permanencia en el tiempo de los rasgos diferenciadores, así como también de las relaciones que se han establecido entre la nación hegemónica y la conquistada (es notoria la diferencia en el modo de integración estatal de los territorios vascos o Navarra, a pesar de que en esta última se verificó un proceso de conquista militar, en la Corona castellana con lo Decretos de Nueva Planta de Valencia y Cataluña o en el caso británicos de Escocia e Irlanda).

Pero lo verdaderamente importante es que, nacidas mucho antes, las naciones culturales o étnicas sobreviven, firmes, homogéneas, dinámicas, tras el fracaso, la parálisis o el agotamiento de los proyectos históricos representados por los Estados-nación, como la materia insoluble de la que ha de estar necesariamente constituida la forma del devenir histórico de Europa.

Por otro lado, es innegable que los Estados-nación europeos han favorecido el desarrollo entre sus ciudadanos de un sentimiento de pertenencia y de identidad, muy denso entre los miembros de los rublos que capitalizaron la formación de los Estados-Nación (castellanos, ingleses…), pero que también posee mucho peso entre los integrantes del resto de comunidades étnicas pertenecientes a un mismo Estado-Nación. En realidad, estamos ante los mismos procesos de etnolisis y etnogénesis que mencionábamos con anterioridad pero que por razones históricas, geográficas, políticas, psicológicas e incluso tecnológicas, en una palabra, geopolíticas, no han podido consumarse. Esta realidad ha provocado las situaciones de dicotomía que han coadyuvado a la implosión de los Estados-Nación de la que hablábamos al principio del artículo. No obstante, y a pesar de la imposibilidad de que España o Francia constituyan hoy por hoy entes políticos soberanos, sí que es cierto que el sentimiento nacional español o francés o británico deberá jugar un papel importante, esencial, en el proceso de redefinición del marco político europeo12. De qué manera se verificará esto es algo que cada pueblo, cada nación, deberá resolver por sí mismo. No existen recetas sino la existencia o inexistencia de una clara voluntad de ser que ha de estar basada en un profundo y vivo conocimiento de sí mismo.

Los europeos nos hallamos así ante una encrucijada sólo restan dos caminos: aceptar los designios del poder uno y disolvernos en una sociedad multicultural, desenraizada, renunciar a lo que somos y a la posibilidad de decidir nuestro destino o retorno al arraigo, a la concepción orgánica, trifuncional, europea y la recuperación de la soberanía.

Pero ¿Qué entender por arraigo? Guillaume Faye lo explica con una claridad cegadora: «*Adhesión a su tierra, a su herencia, a su identidad como motores del dinamismo histórico. El arraigo se opone al cosmopolitismo, a los mestizajes culturales y al caos étnico de la civilización actual. El arraigo, para un europeo, no supone jamás inmovilismo o dejadez. Vincula la herencia de los ancestros y la creación. El arraigo no debe entenderse de manera museográfica. El arraigo en la preservación de las raíces, en la conciencia de que el árbol debe seguir creciendo. Las raíces están vivas: producen y permiten el crecimiento del árbol. El arraigo se lleva a cabo ante todo en la fidelidad a unos valores y a una sangre. El tipo más peligroso de arraigo –o de pseudoarraigo– se manifiesta en los medios regionalistas y autonomistas de izquierda, en Occitania, en el País Vasco y en Bretaña, por ejemplo, que reivindican a la vez una excepción lingüística y cultural, pero que se entregan al modelo multirracial. Según la letanía estupefaciente tantas veces oída: "nuestros inmigrantes son también bretones, vascos u occitanos". La contradicción es total: se opone en nombre de las "tradiciones" al jacobinismo reductor pero se admite sobre su suelo a los extraños a sus tradiciones impuestos por el propio universalismo jacobino. El arraigo, si se limita a la cultura sólo es folclore inútil. Debe imperativamente incluir una dimensión étnica. El arraigo estrictamente cultural es necesario, pero insuficiente. Para los europeos del porvenir, el arraigo no debe reducirse a la adhesión y a la defensa de las patrias carnales regionales sino a llevar a cabo una revolución interior: la toma de conciencia de una comunidad histórica de destino, Europa*»13.

Y así es. Nuestro único futuro posible pasa necesariamente, empleando los términos que Guillaume Faye ha utilizado en otro lugar, por una Confederación Europea, soberana, poderosa, con un poder central fuerte pero limitado a los ámbitos fundamentales de decisión según el principio de subsidiaridad (política exterior, defensa y principios económicos y ecológicos generales) que adopte el principio económico de la autarquía de grandes espacios, con una fuerza militar independiente y disuasoria en el ámbito planetario que esté en condiciones de hacer frente al mundo islámico y a la esfera de poder americana, pero profundamente descentralizada en la que cada pueblo integrante sea libre de organizarse en materia judicial, institucional, de autonomía fiscal, en los ámbitos educativos, lingüísticos culturales…etc. Pueblos que deberán plegarse ala gran política del conjunto y aceptar la superioridad del poder central que, a su vez garantiza la identidad de cada unos de ellos, incluyendo que toda nación, pueda desvincularse en todo momento de la Confederación Imperial. La noción de Impero implica las de proyecto colectivo y perennidad en las Historia. El único marco posible de reagrupación de todos los europeos en su diversidad y su unidad. El único proyecto que nos puede permitir la conquista de nuestro destino.

[1] Corporaciones financieras o productiva, organizaciones militares, estructuras de adocenamiento político como la ONU o la UE u organizaciones de la naturaleza de la Comisión Trilateral o el Club Bilderberg, por citar sólo lo harto conocido.

2 Luis María Bandieri, en la «Introducción» a la *Teología Política* de Carl Schmitt, Buenos Aires 1985, p. 27.

3 Carl Schmitt, *Concepto de la Política*, Buenos Aires 1984, p. 89.

4 Luis María Bandieri, *op. cit* pp. 27-9.

5 Alain de Benoist y Guillaume Faye, «*Por un Estado soberano*» en Hespérides vol. I nº 4/ 5 p. 100.

6 Véase, por ejemplo, Gurutz Jáuregui, *Los nacionalismos minoritarios y la Unión Europea*, Barcelona 1997: «*A la vista de estos datos constituye una quimera el pretender establecer una teoría general del nacionalismo*». Los datos a los que se alude no son sino la múltiple variedad de expresiones que presentan los diferentes nacionalismos

europeos en función de contextos políticos, ideológicos e históricos distintos. Sin embargo, ni una palabra sobre los fundamentos biológicos y psicológicos del *ethnos* que están en la base de toda realidad nacional.

7 Pierre Krebs, *La lucha por lo esencial*, Valencia 2005, pp. 100.

8 Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *La sociedad de la desconfianza*, Barcelona 1996, pp. 83 y 85.

9 Ilse Schwidetzky, *Grundzüge der Völkerbiologie*, Stuttgart 1950. p. 68. (citado por P. Krebs en *op. cit*. p. 105).

10 Colectivo Capitolio, «*Las tres funciones de lo político*» en *Hespérides* vol. I, nº 4 / 5 1994, pp.192-3.

11 Es la segunda mitad del siglo XIX la que es testigo de la desaparición casi absoluta de la lengua occitana que todavía era empleada por la burguesía del Midi a principios de esa misma centuria.

12 Por lo demás, la necesidad psicológica del arraigo, de marcos más abarcables como decíamos arriba, y la conciencia de la diferencia presente entre las diferentes partes de un Estado-Nación son las razones que explican la aparición y el «éxito» de nacionalismos como el pagano-lombardo entre amplias capas de la población norditálica, con independencia de las razones últimas que muevan a las minorías político-económicas que los han gestado y dirigido.

13 Guillaume Faye, *Porquoi nous combatons*, extractado de las pp.113-4.

La cuestión étnica:

Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas

---

Maria Cristina Bari

Apreciaciones generales

Teniendo en cuenta que este artículo se ocupa específicamente de una aproximación a conceptos relacionados con la "cuestión étnica", nos interesa profundizar desde una perspectiva histórica y antropológica este problema enfocado en el marco del proceso de construcción de los dispositivos de estatalidad y de las relaciones de producción que dichos dispositivos regulan para producir imaginarios sobre las poblaciones indígenas en el marco de la permanencia de un modelo hegemónico de nación. Como consideramos que el escenario económico, político y cultural que mencionamos, es el resultado de relaciones interétnicas, proponemos un análisis que tenga en cuenta conceptos claves de esta problemática, como grupo étnico, identidad étnica y etnicidad.

Se tratará de realizar esta aproximación conceptual intentando un análisis que rescate de la producción antropológica aquellos estudios que rompen con el "esencialismo" del contenido y alcance de esta problemática. Podemos adelantar así, que desde nuestra perspectiva y basándonos en los aportes efectuados por distintos autores, se remarcará el carácter procesual dinámico de la configuración de etnicidad, concebida como resultado de una compleja interacción de relaciones étnicas.

En el contexto del desarrollo interétnico y específicamente en el periodo que abarca el proceso de formación y consolidación del Estado-Nación, podríamos representar, al menos provisoriamente, a la etnicidad como estrategias desarrolladas por los distintos grupos étnicos involucrados en la problemática de la territorialidad, en tanto

espacio de producción y reproducción de la vida social. Consideramos además que en el marco del proceso de construcción de la hegemonía cultural instaurada desde el Estado Nacional se elaboraron (y se siguen elaborando) "contradictores" étnicos del otro, con el fin último de producir un espacio propicio para la expansión social de las fronteras, proceso este que conlleva el funcionalizar la captación de mano de obra, y además, la valorización y control del uso del suelo.

Pensamos que en el campo de reivindicaciones étnicas: el reclamo de los derechos territoriales y la preservación de sus expresiones socioculturales, son centrales en la perspectiva presente y futura de las dinámicas productivas y reproductivas de las poblaciones involucradas en lo que se denomina "Formaciones Sociales de Frontera".

Diferentes enfoques

Grupo étnico

Max Weber, al referirse a los grupos étnicos, sostiene que es necesario subrayar algunas cuestiones que hacen al propósito de "desnaturalizar" las clasificaciones que se trazan respecto a tales unidades. Considera en primer lugar, que el grupo étnico es una construcción social cuya existencia es siempre problemática. En segundo lugar, se opone a los abordajes que hacen del aislamiento geográfico y social la base de la diversidad étnica. En tercer lugar, reconoce que la identidad de un grupo étnico se da en la comunicación de las diferencias, de las cuales los individuos se apropian para establecer fronteras étnicas. Postulando que, es la relación entre estos tres fenómenos y no su distinción lo que puede ofrecer al investigador una explicación sobre los procesos de constitución y permanencia de los grupos étnicos. Aunque este sea un enfoque dinámico en la definición de grupo étnico, pensamos que no es suficiente la relación de estas tres consideraciones para abarcar el fenómeno, pues no se considera la dimensión de dominación y sujeción que daría cuenta, como elemento determinante, del proceso histórico de la interacción entre grupos hegemónicos y minoritarios.

En una línea de análisis semejante a la de Weber, Barth afirma, que los grupos étnicos no se distinguen uno de otro a partir de un cuerpo cerrado y particular de aspectos culturales, sino que, por el contrario, estos aspectos se movilizan, se desplazan, se marcan o se retraen en situaciones de relaciones de interacción. Es por esto, que entiende, que la historia de la cultura de un grupo étnico, aunque no se puede conocer independientemente de lo anterior, tiene un devenir propio, rasgos o aspectos que no se desarrollan en forma acumulativa sino cualitativa que provocan la variación y / o la inversión de los rasgos, que pueden permanecer en lo visible o en lo oculto. *No es una exposición permanente de rasgos culturales.* Por esto se desprende, que un conjunto total de rasgos culturales no permite la distinción entre un grupo y otro, porque la variación cultural no autoriza por sí misma comprender el trazado de los límites étnicos. (Barth, F.; 1976) Creemos, sin embargo, que el esfuerzo, teóricamente importante de Barth de desnaturalizar el concepto de grupo étnico, se detiene en la categoría que establece de frontera étnica, pues se puede entender que para este autor las estrategias étnicas individuales son modificadas en fronteras de interacción simétricas. Estas permanecen como un campo neutro de las múltiples ofertas de rótulos que cada uno tiene para elegir.

Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart consideran que a partir de la influencia de Barth y Moerman, durante la década de 1970, los estudios sobre los grupos étnicos adoptaron un enfoque subjetivista. Esta modalidad de análisis, señalan, lleva a considerar que:

> *(...) el grupo étnico no es más definido per se, sino como una entidad que emerge de las diferencias culturales entre grupos que interactúan en un contexto dado de relaciones interétnicas* (Poutignat, P. y Streiff-Fenart, J.; 1997: 82)

Advierten, que en el momento actual de las investigaciones, se desplaza el análisis del contenido cultural hacia el análisis de la emergencia y del mantenimiento de las categorías étnicas tales como ellas se construyen en las relaciones entre los

grupos. Aún así, la interpenetración y la interdependencia entre los grupos no debe ser vista como dispersiones de las identidades étnicas, por pérdidas de sus distintivos culturales, sino como condiciones de su perpetuación.

Se sostiene entonces, con un cierto grado de consenso, que los límites étnicos y el contenido cultural no guardan una relación de interdependencia forzosa; ésta es necesaria, pero los contenidos culturales pueden variar y modificarse, sin que por ello se advierta una innovación en las situaciones de contacto. Esto hace pensar, suponemos, que las variaciones culturales se articularían funcionalmente a esas relaciones de contacto para mantener el equilibrio estático y no dinámico de esas situaciones de contacto.

Lo que Barth y Moerman no consideran es lo que está expresando en el análisis de otros antropólogos, como Roberto Cardoso de Oliveira y Roberto Ringuelet para quienes la historia de un grupo étnico es fundamentalmente una historia de relaciones o fricciones interétnicas e intraétnicas que puede objetivamente ser relatada, dentro del contexto que al respecto formula Roberto Ringuelet:

La historia de un grupo étnico, es la historia de su "carrera" dentro de la sociedad incluyente con sus pautas centralizadas y su particular concepción de clases y etnia (Ringuelet, R.; 1987)

Con relación a esta forma de entender las relaciones interétnicas Ringuelet expresa, que el libre desarrollo de la creatividad y control de los bienes espirituales étnicos está condicionado y que si el manejo creativo de las particularidades étnicas de la vida material depende del control que se tenga de estos bienes materiales, en una sociedad de clases la evolución de las etnias, dependerá a grandes rasgos, de la historia de la estructura de clases (Ibíd.; 1987)

Por todo esto entendemos, que toda forma de organización social, al interior de una estructura social dominante, es el producto del proceso de constitución de relaciones de clase, que instalan a cada grupo en la estructura social con el objeto de garantizar las condiciones de reproducción sistemática de la cultura hegemónica.

Juzgamos que es posible "concebir" a un grupo étnico como una *organización social local* caracterizada a partir de normas de auto-inclusión y de atribución por otros, orientada por un sistema de valores. Este sistema de valores se dinamiza por prácticas de producción y reproducción de la vida material y social, las cuales ordenan las relaciones internas y externas, definiendo sus límites étnicos.

Al hablar de organización social local, lo hacemos en el sentido de considerar a los grupos étnicos (en el caso del presente trabajo lo hacemos en referencia a poblaciones originales de Argentina), en tanto ámbito donde se desarrollan relaciones que permiten una cierta participación en común en las cuestiones de interés general y que puede dar cuenta de lo "cotidiano" heterogéneo. Este cotidiano que según Héctor Vázquez, se realiza en función del cumplimiento de expectativas compartidas sobre los distintos dominios de la existencia (Vázquez H.; 2000).

Poner el acento sobre las normas de inclusión e identificación en esta conceptualización, se corresponde en parte, con una adhesión a las reflexiones de Barth, quien entiende que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción. Esta noción de coexistencia que define a los grupos étnicos, no como unidades discretas que se sostienen a sí mismas, auto-perpetuándose, permite abrir un espacio de reflexión en el cual, el interés este puesto en conocer la dinámica de estas agrupaciones en contextos reales de reproducción social e interacción. Los grupos étnicos, abordados entonces, como organizaciones sociales particulares que se entienden por su existencia relacionada no sólo con grupos semejantes o equiparables en su dimensión social, sino, fundamentalmente con un contexto mayor, permite caracterizarlos como minorías vinculadas de manera contrastante y contradictoria con una estructura mayor hegemónica.

Es en este sentido que consideramos que las normas de adscripción e identificación no están determinadas o limitadas por rasgos culturales primordiales sino orientadas por relaciones intra e interétnicas. Esta apreciación permite dar cuenta de las posibilidades individuales en lo colectivo de creatividad, de selección, de preferencia y de opción de las referencias identitarias, porque estas producciones no son ontológicas, sino producto de la interacción con los "otros". Entendemos así, que al hablar de identidad de esta forma de organización social es posible distinguir que la misma se realiza a partir de dos esferas de análisis: las de las relaciones intra-étnicas (proceso de auto-inclusión) que hace referencia, como lo expresa Álvarez Dorronsoro, al orden de lo familiar, de la clase, del género, de lo nacional, de lo religioso, de lo político y que por lo tanto no es homogénea; y al orden de las relaciones interétnicas (donde se pone en juego la auto-adscripción y la adscripción por otros) que hace referencia a los límites étnicos y a la dinámica de la interacción contrastante.

Sabemos que sería un contrasentido pretender que esta distinción se manifiesta aisladamente, pero sí tiene importancia su aplicación al momento de considerar cuáles son las referencias culturales y sociales que se manifiestan en cada momento de la interacción, pues pueden aclarar el contenido de la acción. Alejando asimismo, el riesgo de caer en el reduccionismo de construir "comunidades imaginadas", ya que consideramos que las relaciones interétnicas son producto de situaciones en las que intervienen grupos sociales con razones y propósitos diversos, y relaciones de poder asimétricas.

Identidad étnica

Los intentos realizados por definir la identidad étnica a partir de la noción de herencia cultural, imponían un límite a la dinámica social, porque suponía la existencia de características culturales nucleares correspondientes a un sistema de normas y comportamientos a los cuales los sujetos estaban constreñidos. Enfoques de este tipo tienen que ver de alguna manera con los intentos de naturalización de los grupos étnicos al remarcar, que la persistencia de su identidad se asegura mediante los mecanismos endógenos de socialización, que son independientes de los efectos que pueden provocar las vinculaciones sociales.

Poutignac y Streiff-Fenart expresan, que en la búsqueda por romper con este tipo de definiciones sustancialistas de identidad, se buscó una construcción de identidad colectiva entendida como "un sistema de separaciones y de diferencias con relación a 'otros' significativos en un contexto histórico y social determinado". Un punto de vista que permitiría, según estos autores, la comprensión de las relaciones interétnicas. Pero en una definición tan amplia como esta hay cuestiones que no se explicitan: ¿Cuáles son las relaciones de poder que se imponen en ese *sistema de separaciones y de diferenciaciones*? ¿Cuáles son los condicionamientos sociales que constriñen la elaboración de significantes? Según Barth es necesario que una investigación en tal sentido considere a lo social como determinando a lo cultural, pues los rasgos diacríticos de la identidad se producen en las estructuras sociales que se oponen a las de otras unidades sociales. En esta forma de plantear el problema, la identidad se elabora por contraste, pero queda un vacío conceptual que da lugar a suponer que ese contraste es un espejo donde se reflejan marcadores con una capacidad simétrica de operar sobre la realidad social.

En este sentido, Trinchero ordena las aproximaciones de la Antropología sobre las identidades sociales y en especial las identidades étnicas, distinguiendo que las mismas reiteran una mirada entre dos paradigmas alternativos: esencialistas y subjetivistas. En el primer paradigma ubica aquellas orientaciones etnográficas que se dirigen hacia "la detección de determinados atributos específicos, que se vinculan a rasgos o prácticas que se suponen originarios, y que la identidad portada por individuos o algún colectivo tiende a preservar o mantener". En el segundo, coloca a quienes intentando superar esa perspectiva tienden a ver la identidad, como "ciertas expresiones del discurso e incluso prácticas de los sujetos que operarían

manipulando `identidades´ con distintos objetivos que la investigación académica pretende determinar en tanto representación". Sostiene este autor, que los procesos de socialización que configuran a los sujetos individuales, como proceso de identidad individual, deben ser diferenciados de aquellos procesos de socialización que configuran a los sujetos sociales, que es el campo donde se construyen y de-construyen formas de visibilidad. De acuerdo a esta visión, el criterio de análisis de Barth, permitiría distinguir el proceso de socialización que configura a los sujetos sociales, pero se diferencia de él, en la medida en que éste no incluye en su análisis, "(...) los procedimientos por los cuales se haga posible detectar modalidades de estructuración de dispositivos productivos de los sujetos sociales", de los dispositivos que determinan la estructuración de la dominación, lo que haría posible determinar la dialéctica sujeción / subjetividad, para reconocer:

(...) *por un lado, ¿cuál es el campo de límites y posibilidades de los dispositivos de poder en la producción y reproducción de modalidades de visibilización de los sujetos sociales? y, por otro lado, ¿cuál es el campo de límites y posibilidades de las prácticas y discursos de los sujetos en la construcción de identificaciones que no sean meras internalizaciones de modalidades de visibilización?* (Trinchero, H.; 2000).

Este sería el campo específico del conocimiento antropológico de los sujetos sociales.

También Héctor Vázquez establece una diferencia con Barth en relación a "la construcción del proceso identitario" (como prefiere referirse, al hablar de identidad), al afirmar, que según ese autor, el proceso identitario se construye por oposición, como una relación de relativa asimetría entre grupos étnicos opuestos, en tanto que él considera que dicho proceso se construye por medio de contradicciones. Porque para Barth, expresa Vázquez:

Las interacciones entre los distintos grupos étnicos (unidades) están planteadas como equivalentes funcionales dentro del sistema. Así los grupos étnicos se ubican en una posición de oposición simétrica entre ellos. Desde ella se construyen sus fronteras y límites. Esto es importante: las relaciones de dominación-sometimiento no aparecen como tales. En el contexto interétnico que se esboza no se presenta el conflicto (contradicciones) entre grupos contrarios: mayoría sociocultural hegemónica-minoría étnica sometida.

En términos generales entendemos que la identidad étnica se constituye a partir de un proceso de contrastación, pero fundamentalmente de confrontación con el otro, razón por la cual no se puede analizar independientemente de las relaciones intra-étnicas e interétnicas, porque esos son los espacios de interacción temporal donde se mantiene, se actualiza y se renueva la identidad.

Los aspectos diacríticos de la identidad se crean, se recrean y se actualizan con relación a los fenómenos sociales globales, fundamentalmente aquellos agenciados desde la estatalidad. Las fronteras étnicas no son un espacio de separación sino de inter-agregación de relaciones y experiencias, de ideas y de conocimiento, de sujeción, de resistencia y de lucha. Como hemos mencionado anteriormente, en algunos casos las relaciones que se establecen entre estas unidades son equivalentes: unidades relativamente semejantes, histórica y socialmente; y en otros casos de desigualdad: unidades minoritarias en el seno de una unidad mayor dominante.

De esta manera, si estas relaciones proceden del contacto de grupos minoritarios con una unidad mayor, englobante y hegemónica, estas relaciones que no son similares en términos de poder, son por lo tanto contradictorias y de confrontación. Por esto se afirma que en el caso de los grupos étnicos minoritarios este proceso de constitución de la identidad se genera también mediante mecanismos de prejuicio y discriminación elaborados por el poder político. Lo que Trinchero denomina *identidades políticamente estigmatizadas*. Considerar que la identidad se construye a partir de la diferencia, implica reconocer que no es el aislamiento lo que crea la conciencia de pertenencia, sino que es la historicidad de las relaciones de los grupos minoritarios con

la estructura de la sociedad global, de donde surge lo distintivo de lo étnico.

Etnicidad

En la actualidad las investigaciones que giran en torno a la categoría de Etnicidad, tienen en común la producción de una teoría que trata de desnaturalizar las concepciones primordialistas, poniendo el acento en los aspectos relacionales y dinámicos de la misma.

Según el análisis de Poutignac y Streiff-Fenart la característica principal es la emergencia de una conciencia de separación y de formas de interacción que sólo pueden surgir en un contexto social común. Añaden que, la mayoría de los autores, rehúsan considerar a la etnicidad como un hecho social dotado de una importancia universal. A partir de ciertos puntos de acuerdo fundamentales, estos autores sostienen, que es posible establecer una distinción entre posiciones teóricas opuestas caracterizadas como: "objetivistas" versus "subjetivistas; o expresado de otra manera, como "materialistas" versus "idealistas". En este sentido la etnicidad es vista como fenómeno político para los primeros, o como fenómeno simbólico para los segundos. Como hecho político, la etnicidad se explica en términos de relaciones de clase. Esta perspectiva sería, según estos autores, la que sostienen distintos investigadores ubicados en un abordaje movilizacionista en razón de la importancia central que otorgan a la competición y al conflicto étnico. En tanto que para los segundos es la construcción simbólica de la distinción cultural la que sustenta la base conceptual de la etnicidad.

Aunque algunos estudios intentaron superar esta oposición, articulando en un mismo modelo de análisis los aspectos simbólicos e instrumentales, estos autores entienden que:

(...) *los dos abordajes parecen poco conciliables en la medida en que sus posiciones reposan en el hecho de que en los dos casos no se formulan las mismas cuestiones: para las teorías movilizacionistas, la cuestión es saber por qué las personas eligen rasgos étnicos para organizar la competencia y el conflicto social, económico y político. Lo que es principal en el objeto de análisis es la realidad del conflicto, siendo la etnicidad apenas una variable del comportamiento político. En los abordajes dichos "culturales", la diferenciación y la identificación étnicas son colocadas como datos primarios que son el objeto de análisis.*

Tomando en cuenta el abordaje de la etnicidad como variable política, destacamos la interpretación realizada por Vázquez, quien en una acertada y necesaria diferenciación entre identidad étnica y etnicidad, propone emplear el concepto de "procesos étnicos identitarios" (como ya hemos mencionado) en lugar de identidad étnica y lo refiere a una identidad colectiva que contiene múltiples dimensiones. Advierte que si uno de los niveles de esa identidad colectiva se sobredimensiona, enfatizando los rasgos culturales en referencia a la construcción política-ideológica, se entra en el campo de la etnicidad.

Pensamos que esta observación permite una gradación en el análisis pues incluye en la esfera de la identidad todas las múltiples y variadas formas del discurso étnico; mientras que retiene en la esfera de la etnicidad problemas históricos no resueltos desde una perspectiva que enfatiza las diferencias culturales con propósitos políticos.

Roberto Cardoso de Oliveira marca una distinción entre identidad étnica, etnicidad y etnicismo. Considera que la identidad étnica es una ideología, fundamentada sobre conjuntos de "autodefiniciones" de los grupos étnicos. La etnicidad se caracterizaría para este autor, como manipulación por los distintos grupos-individuos del conjunto de los atributos étnicos. Afirma que la expresión de la ideología étnica, en tanto elaboración de *representaciones* de su situación de contacto, es necesaria pero no suficiente para dar lugar al etnicismo y expresa que:

Este tiene que ser la ideología étnica, absoluta y totalizante, capaz de proveer la base de sustentación de movimientos sociales, de cualquier tipo (...) (Cardoso de Oliveira, R.; 1982).

Interpretamos que el etnicismo respondería a una situación del proceso identitario en el cual este superaría el nivel

de las *representaciones colectivas* para alcanzar el nivel del *conocimiento verdadero* (objetivo) de la estructura social.

Incorporando al análisis de la etnicidad la relación entre etnia y clase social, Trinchero señala, que el estudio de las etnicidades interesa en tanto resultado de relaciones interétnicas al interior de un proceso de constitución de las relaciones de clase y de la forma Estado-nación que expresa dichas relaciones. Esta perspectiva permitiría conocer la mediación del poder en la ubicación de cada "grupo" en la estructura social y las identificaciones políticas e ideológicas que reproducen dicha estructura social.

Así interpretamos, que si las clases sociales se explican por las relaciones sociales de producción, en una sociedad de clases en la cual existe una estructura dominante que contiene a las diferentes unidades étnicas minoritarias, las relaciones de clase condicionan directa o indirectamente a las relaciones interétnicas, en torno a un eje dinámico de explotación y dominación económica y social.

Distintos autores, dice Ringuelet, relacionan etnia y clase a través del concepto de "sobreexplotación" (Cardoso de Oliveira, entre otros), entendido como una doble explotación que se ejerce sobre las minorías étnicas en el sentido de sufrir una explotación como clase y "superpuesta" una explotación sobre la base de la discriminación interétnica. Esa observación se corresponde con lo que hemos mencionado anteriormente con relación a la explotación que se opera bajo la forma de subsunción de la fuerza de trabajo al capital, y también desde los discursos estigmatizadores construidos en el proceso permanente de la conformación de la estatalidad.

Para Díaz Polanco la etnicidad debe ser considerada, dentro de los sistemas clasistas, como una dimensión o nivel de las clases sociales, es decir, formando parte de la superestructura junto a los niveles jurídico, político e ideológico. En "Etnia, clase y cuestión nacional", sostiene que en América Latina los grupos étnicos o grupos indígenas a menudo forman parte de la clase "campesinado". En ese espacio, expresa:

(...) *las configuraciones étnicas no desaparecen necesariamente si se disuelven las formas socio-económicas del campesinado, se crean nuevas condiciones para que estas configuraciones se coloquen en un nuevo terreno* (Díaz Polanco, H.; 1995).

Esto puede corroborarse si tomamos el caso de grupos indígenas del norte de Salta, como se desprende del relato que realiza Trinchero en "Los Dominios del Demonio" realizado en torno a las comunidades Wichi de esta región, según el cual, en diferentes etapas de la formación social de fronteras, estas poblaciones fueron incorporadas en un momento, como mano de obra al proceso de producción de la agro-industria azucarera, y luego desincorporados al ser reemplazada esta fuerza de trabajo por nuevas tecnologías; incorporados después a la actividad del obraje, y librados al monte cuando se prescindió de ellos; e incorporados más tarde a la producción "porotera".

Esta realidad nos hace ver que el análisis debe partir de la conexión histórica entre el proceso productivo dominante y las formas de someter la capacidad de trabajo al capital. En este contexto, la clase social como una unidad que engloba a los individuos definidos por su posición común dentro del circuito de producción, en la cual la conciencia de clase está dada por un proyecto político, se abraza, de acuerdo a las condiciones concreta de reproducción social, con las reivindicaciones étnicas.

La etnicidad entonces se genera en las respuestas de los sujetos sociales concretos como un emergente de las relaciones entre la dinámica contradictoria y heterogénea de los procesos de valorización al interior del modo de producción capitalista y la capacidad constitutiva y resistente del trabajo frente a los intentos de su domesticación funcional (Trinchero, H.; 2000).

De todo lo expuesto es posible juzgar que la etnicidad proyecta con sus propios términos un discurso que puede en algunos casos, pero no necesariamente, reconocerse como un discurso de clase. Entendemos igualmente que la etnicidad, como expresión de reivindicaciones de determinadas

relaciones interétnicas, busca en el ámbito de lo público la preservación de particulares configuraciones socioculturales en el reconocimiento de una pluralidad nacional.

Conclusiones provisorias

Es necesario aclarar que en el caso específico de este trabajo, y a partir del intento de conceptualización que hemos realizado, nos interesó, además, conocer como se despliega este proceso de elaboración de identidad étnica, de etnicidad y de relaciones interétnicas, en el ámbito de la formación social de fronteras, como lo propone Trinchero.

Por esto pensamos que una forma general de aproximarse a estos conceptos es observándolos como dimensiones socioculturales de determinadas organizaciones sociales, estudiando el proceso de demarcación y de visualización de las relaciones interétnicas, que deben definirse en el campo de la investigación empírica.

Es decir, en un contexto histórico concreto de las relaciones étnicas en una sociedad de clases. Porque consideramos que el hecho étnico —expresado en nombre de una pertenencia étnica— no es algo que sólo deba ser definido como categoría, sino como hecho social a descubrir. Descubrir los procesos organizacionales por los cuales ese "sentido étnico", expresado en general como proyecto político, es socialmente construido. Por lo tanto creemos que se debe resignar cualquier idea de universalidad de los criterios y de los factores de la identidad colectiva. En este sentido es posible pensar que en el contexto de relaciones interétnicas desde el momento de formación y posterior consolidación del Estado-nación, las prácticas etno-políticas se desarrollan a través de estrategias culturales en algunos casos, o a partir de estrategias etno-clasista en otros. Sin embargo estas características diferentes de la acción política que se visualiza en las organizaciones indígenas, tienen intereses de movilización en común, pues el argumento central de los reclamos indígenas se concentra en la problemática de la territorialidad, en tanto control y ejercicio efectivo del uso del espacio de reproducción de la vida material y de sus expresiones simbólicas.

Sustentándonos en las argumentaciones que realiza Trinchero a lo largo de su texto "Los dominios del Demonio", entendemos, que de acuerdo a los diferentes momentos y modos de expansión del sistema capitalista, es posible considerar las diferentes estrategias desarrolladas por las organizaciones políticas que representan a los grupos étnicos:

—Reconociendo desde lo económico: Cuáles son las formas históricamente cambiantes de someter el potencial de trabajo indígena, en territorios determinados que pueden ser denominados como fronteras sociales.

—Estudiando desde lo social: Quiénes son efectivamente los actores sociales que se relacionan, partiendo de la premisa de que ni los reclamos, ni las posibilidades son las mismas para todos los actores sociales involucrados.

—Indagando desde lo político: Cuáles son las estrategias del Estado nacional y de los Estados provinciales que actúan reacomodando aquellos reclamos para diluir, o a veces fomentar, los conflictos sociales entre los colectivos étnicos que se relacionan.

Destacar la idea de la constante variabilidad de las relaciones interétnicas, en términos históricamente definidos, permitiría entender, que estas relaciones no revisten solamente un carácter diferenciador, sino que revelarían también los factores que se dinamizan a partir de las transformaciones impuestas por la economía dominante y las derivaciones que provoca en las reivindicaciones pasadas, presentes y futuras de los grupos étnicos involucrados en estas formaciones sociales de frontera. Posibilitando además interpretar esas relaciones interétnicas, tanto para reconocer el imaginario construido por la cultura hegemónica sobre los grupos étnicos minoritarios, como sobre sí misma.

Visiones de la etnicidad

Manuel Ángel Río Ruiz

El fenómeno étnico en la teoría social contemporánea

*H*ubo un tiempo en el que se pronosticaba la caducidad del fenómeno étnico a medida que las «fuerzas de la modernización» libraran a los individuos de atavismos comunitarios y promovieran la práctica generalizada de una política de derechos civiles basada en la plena incorporación y neutralización, al menos en la escena pública, de todas las diferencias culturales. Desde aquella perspectiva, las lealtades étnicas representarían un vestigio del pasado cuya influencia como fuente de división y movilización social declinaría a medida que aumentara el contacto entre poblaciones cada vez más dispuestas para la competencia como individuos y menos afectas a lealtades comunitarias o étnicas. Así, en una tesis desarrollada en los cincuenta, un exponente de la «teoría de la modernización» mantenía que los conflictos étnicos eran reductos de las sociedades más tradicionales y representaban el producto de algo análogo a una carrera entre niveles de movilización comunal y niveles de asimilación de los individuos en el marco de instituciones nacionales modernas. En aquella competición que ganarían las fuerzas de la asimilación, «la proporción de grupos no asimilados [proporción que declinaría a medida que se intensificaran las presiones modernizadoras en cada Estado] era el más crudo indicador del conflicto étnico en una sociedad» (Deutsch, 1953, cit. Horowitz, 1985).

Este tipo de profecías, la consideración de la etnicidad como fuente de identificación colectiva en declive bajo la influencia homogeneizadora del moderno Estado industrial, no son atribuibles a una sola escuela o corriente de pensamiento social contemporáneo. Lo apuntó Frank Parkin (1984): en la concepción dominante durante décadas de las lealtades étnicas como fuerzas del pasado en vías de extinción convergieron corrientes tan enfrentadas como la llamada «sociología burguesa», con la citada «teoría de la modernización» en formato liberal a la cabeza, y la «teoría social marxista». Muchos de los autoextinguidos marxistas a los que hoy podemos localizar en el papel de vanguardias intelectuales de las luchas por el reconocimiento estatal de viejas y nuevas etnicidades a través de programas multiculturales mostraron hasta hace bien poco una notable desatención, por no decir que una acusada miopía, hacia lo que Anthony Smith (2000) ha llamado el perennialismo del fenómeno étnico en las sociedades modernas. Como mucho, el marxismo desde Marx se limitó a contemplar el antagonismo étnico y etnonacionalista como «epifenómeno» de los esfuerzos de la burguesía por dominar imponiendo una «falsa conciencia» —la mejor coartada teórica de los marxistas para explicar todo aquello que no encajaba— que dividía irracionalmente en etnias o razas a las clases sociales; unas clases sociales a las que muchos marxistas, incapaces de integrar en sus esquemas la fuerza de la etnicidad como factor de estratificación y conflicto social sujeto a dinámicas propias no reducibles a las dinámicas de formación de clases, se han empeñado en definir únicamente a través de unas supuestas relaciones objetivas de producción que conducirían, siempre que no mediaran falsas conciencias como el «racismo», a intereses comunes de clase.

Antes, también los otros clásicos del pensamiento sociológico habían menospreciado el papel del «factor étnico» como fuente central de lealtad, división y movilización social en las sociedades modernas en cuyos umbrales se desarrollan sus obras. Muy llamativo resulta el caso de Max Weber. Estamos ante un autor al que no es extensible el aserto crítico de Parkin, quien afirma que «una de las herencias más desafortunadas que legaron los autores clásicos a la teoría social contemporánea ha sido el haberla mantenido sin la preparación precisa para afrontar el renacimiento de la identidad y del conflicto étnico en los países

que componen el corazón del capitalismo occidental» (Parkin, 1984). Como veremos, los escuetos análisis de Weber (1922/1984) sobre las «comunidades étnicas» mantienen plena vigencia para la comprensión de diversas manifestaciones del fenómeno étnico en nuestros días. La actualidad de la incursión del sociólogo alemán por el tema de la etnicidad no se limita a la atención que prestó a cómo la definición administrativa de los grupos étnicos y del paisaje multicultural puede promover la reactivación política de solidaridades comunitarias, incentivando al mismo tiempo las tendencias al cierre social de los grupos. Weber, autor al que recientes y completas revisiones de la literatura sobre etnicidad comienzan a reconocer su condición de pionero en primar el papel de los marcadores culturales como recursos políticos (Hutchinson y Smith, 2000), también atendió a cómo los procesos de movilización de identidades y de conformación de fronteras étnicas —lo que él llamó la «acción comunitaria política»— forman parte de las estrategias de cierre y usurpación social de grupo; estrategias identitarias para la monopolización o persecución de ventajas políticas y económicas que exigen de una recomposición continua y de una politización selectiva de los diacríticos y herencias culturales a partir de los cambios en los escenarios políticos de competencia intergrupal. No obstante, cierto y hasta obvio a estas alturas resulta que, pese a su atención a los factores políticos que resultaban determinantes en la formación de comunidades étnicas cohesionadas, Weber pertenece, por deméritos propios no transferibles a sus exégetas, al amplio y diverso conjunto de teóricos sociales que erraron al presumir una evolución social marcada por la caducidad del fenómeno étnico; al relacionar la vigencia de las lealtades étnicas en una sociedad con el débil desarrollo de las fuerzas de la racionalidad burocrática; al asociar el declive de las conciencias comunitarias y de las identidades étnicas con la extensión de la acción social racionalmente organizada.

En las últimas décadas, sin embargo, este miope optimismo universalista que hermanó desde sus inicios a diversas variantes de la teoría sociológica en otros terrenos contrapuestas remite a ritmos acelerados. Esto es debido, sobre todo, a la problematización social y mediática de muchas cruentas evidencias de conflictos étnicos que, aunque no son dramas específicos de nuestros mediáticos tiempos y sólo dan cuenta de una faceta de los fenómenos identitarios, muestran la persistencia y en muchos casos la intensificación reciente de esas flexibles y poderosas formas de alineamiento y división social que son las solidaridades étnicas. Muy pocos discuten ya que los grupos étnicos, y especialmente los movimientos y organizaciones que los abanderan, son uno de los sujetos políticos más activos en un mundo donde la polietnicidad politizada es, en nuestros días más que en cualquier otra época de la historia contemporánea, la regla. También hay hoy pocas divergencias a la hora de señalar que, lejos de neutralizar, la llamada «modernización» ha incentivado la organización y movilización de los individuos bajo emergentes o renacientes lealtades y divisorias étnicas. Con independencia de su emplazamiento geográfico y de su nivel de desarrollo, en los más viejos y más nuevos Estados las diferencias étnicas y los agravios históricos de las relaciones entre culturas se reintroducen, narran y recomponen como flexibles epicentros simbólicos que se despliegan en la escena pública para aumentar o mantener el valor político de las diferencias culturales (Horowitz, 1985; Nielsen, 1985; Björklund, 1986; Nagel y Olzak, 1997).

Pero más allá de estas coincidencias, simples constataciones del fracaso de quienes antes habían reservado a las lealtades y antagonismos étnicos la condición de fenómenos en declive, seguimos lejos del acuerdo a la hora de explicar por qué el «factor étnico» persiste y hasta emerge con fuerzas renovadas en la confrontación política pacífica y violenta de nuestros días. Este desacuerdo no sólo es achacable a la diversidad y variabilidad de agrupaciones étnicas, circunstancia que dificulta la articulación de definiciones

unívocas sobre qué es la etnicidad (McKay y Lewin, 1978). En gran medida, el desacuerdo en este campo de estudio se debe a las concepciones o tradiciones teóricas contrapuestas desde las que los investigadores han venido tratando de explicar la persistencia y reactivación del fenómeno étnico. Así, los debates sobre la etnicidad siguen alineando a los investigadores (por voluntad propia o por adjudicación de sus críticos) en dos perspectivas en las cuales escasean los esfuerzos de síntesis y, con frecuencia, abundan los reduccionismos: la de los primordialistas y la de los constructivistas. La más conocida formulación de la perspectiva primordialista de la etnicidad fue difundida a finales de los cincuenta por Clifford Geertz (1961/1992) para criticar aquellos enfoques que, cobijados en el optimismo universalista de las «teorías de la modernización», pronosticaban la caducidad del fenómeno étnico. Por el contrario, la perspectiva constructivista, la cual domina hoy en las Ciencias Sociales y engloba a una variedad de enfoques débilmente hermanados por su rechazo a la perspectiva primordialista, tiene como «padre» más reconocido al antropólogo noruego Frederik Barth (1969/1976).

La visión primordialista de la etnicidad

Frente a las tesis que apuntaban hacia el declive del «factor étnico» en el mundo de los Estados nacionales postcoloniales, el enfoque primordialista incide en la primacía de las lealtades étnicas frente a las más modernas lealtades de clase o estatales, así como en la idea de que estas «adhesiones primordiales » estructuran y orientan de forma rígida las relaciones intragrupales e intergrupales. En estos planteamientos, la etnicidad representa un hecho dado de la existencia social constituido por una serie de rasgos inmutables, los cuales imponen estrechos y bien delimitados márgenes de interacción e identificación a los individuos que los comparten. Con independencia del contexto en el que actúen, el destino de los individuos está ligado a su etnia bajo un sentido de afinidad y antagonismo natural porque la adscripción étnica produce, en palabras del representante de esta perspectiva que popularizó en este campo de análisis social el término primordialismo, «estados de intensa, inefable y obligatoria solidaridad entre los miembros de un grupo, quienes atribuyen a esos marcadores culturales un carácter sagrado e inviolable» (Shils, 1957: 130).

La experiencia postcolonial, marcada por la persistencia y la reactivación violenta de las lealtades «tribales» y «parroquiales» en el seno de los nuevos Estados de África y Asia, ha constituido el marco habitual de referencia de los representantes de este enfoque. Así, Geertz, el exponente más citado y criticado del primordialismo cultural, sostiene que las acciones de las élites para fomentar un sentido de conciencia cívica y de adhesión a los nuevos principios de relación política fracasaron ante la evidencia de que las gentes de los nuevos Estados no tenían un concepto de lealtad que trascendiera los «apegos primordiales » de parentesco, raza, lengua, religión, tradición o contigüidad territorial (Geertz, 1992).

Para Geertz, la persistencia de las «adhesiones primordiales» en los nuevos escenarios históricos surgidos de la descolonización, lejos de responder a la necesidad práctica y a la existencia de intereses que puedan defenderse y disputarse a través de la politización de marcas étnicas, estriba en que los lazos de parentesco, lengua, costumbres o contigüidad que caracterizan a las etnias representan hechos dados de la existencia social, los cuales se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. De esta manera,

«… uno está ligado a sus congéneres étnicos *ipso facto*, no como resultado del afecto personal, de las obligaciones contraídas, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que le asigna una importancia absoluta e inefable [no sujeta a argumentación racional] al vínculo mismo. La fuerza de esos lazos varía según las personas, según las sociedades y según las épocas. Pero virtualmente para toda persona de toda sociedad algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural —algunos dirían

que espiritual— que a la interacción social» (Geertz, 1992).

Las ideas de Geertz sobre el papel sobresaliente del «factor étnico» en el curso de los nuevos Estados plantea algunas claves desatendidas por los «profetas» de la modernización: las lealtades étnicas persisten durante cientos de años y socavan los modelos más universalistas de lealtad ciudadana; sobre todo aquellos que son importados y mantienen o imponen nuevas sumisiones a los individuos de ciertos grupos. Al mismo tiempo, y como ha subrayado Smith (2000) en una obra donde trata de superar algunos de los malentendidos sobre el «primordialismo cultural», el enfoque de Geertz incide sobre algunos de los aspectos específicos o distintivos de los fenómenos étnicos y nacionalistas: el papel de los vínculos étnicos como fuente de creencias, acciones, afectos y lealtades que cambian muy lentamente y mueven, con más probabilidad y más fuerza que cualquier otra fuente de adhesión colectiva, a los sujetos a conductas como el autosacrificio en masa.

Sin embargo, las ideas de Geertz muestran también el sustancialismo de aquellos que ven a la etnicidad como una forma de identificación primaria inflexible y «todopoderosa» que da lugar a «comunidades naturales» antes que a «comunidades de intereses». Afirmar que las lealtades étnicas de nuestro tiempo «representan un hecho dado de la existencia social antes que un aspecto de la organización social» (Geertz, 1992) es tanto como ignorar que las divisiones sarracinas entre las etnias se introducen y transforman selectivamente en función de su eficacia estratégica y en función de las variaciones en los marcos históricos de sumisiones y oportunidades políticas en los cuales se desarrolla el contacto y la competencia entre los grupos. La persistencia del factor étnico en el contexto moderno no es producto de intemporales diferencias primordiales entre hombres que heredan las marcas y antagonismos culturales como si fueran leopardos a los que, en cualquier contexto, se les imponen unas manchas que les distinguen y enfrentan a unos ancestrales enemigos naturales. Las lealtades y agravios étnicos que unen y dividen a los individuos exigen de un trabajo político de reconstrucción y movilización de símbolos y agravios porque en una mayoría de casos dichas lealtades y agravios tienen orígenes, límites y contenidos imprecisos. Es la imprecisión y flexibilidad de las lealtades y divisorias étnicas lo que convierte a los grupos étnicos en actores sociales guiados por principios de solidaridad y acción competitiva, algo que la perspectiva primordialista desatiende. En la mayoría de situaciones sociohistóricas de antagonismo étnico, las comunidades culturales aparecen y actúan en la escena colectiva como flexibles comunidades de intereses que movilizan, usan y recomponen las marcas étnicas para blindar o desafiar las divisiones económicas y políticas que subsisten entre los grupos dentro de esas unidades políticas contemporáneas frecuentemente creadoras de etnicidad que son los Estados.

Por otra parte, al reservar a los llamados «apegos primordiales» el papel de fuentes invariables de identidad social que «ejercen una coerción inefable» sobre individuos que «asignan una importancia absoluta» a esos vínculos (Geertz, 1992), la teoría del primordialismo cultural desprecia la multiplicidad de identidades y lealtades superpuestas en las que se ven inmersos los individuos a lo largo de su vida (Smith, 2000). Al mismo tiempo, los cada vez menos autores afines a la teoría del primordialismo cultural encuentran serias dificultades para explicar las recurrentes experiencias, tanto en sociedades tradicionales como en sociedades modernas, de disoluciones, de renacimientos e incluso de fusiones entre instancias de afiliación étnica.

Las anteriores son, resumidas, las objeciones más habituales que recaen sobre la teoría del primordialismo cultural10. Pero hay otra crítica posible a esta teoría en la cual raras veces reparan sus abundantes críticos. Los exponentes del primordialismo cultural, autores que «carecen de herramientas para explicar la evolución histórica de las distintas formas de lealtades étnicas» (Smith, 2000), desprecian el hecho de que las llamadas «adhesiones primordiales» que unen de manera inefable a los individuos son en gran medida el

objeto resultante de luchas simbólicas continuas en el seno de los propios grupos, donde se compite por monopolizar la definición de las verdaderas carácterísticas distintivas de una herencia cultural o de aquellos elementos de la misma que más valor tienen y más deben respetarse o reconocerse. Estas luchas simbólicas intraétnicas por la definición efectiva de la verdadera herencia cultural implican en especial a los administradores, vigilantes y manipuladores de bienes culturales de las propias comunidades: a los distintos tipos de élites de los grupos (Weber, 1922/1984). Estos actores recurren a la selección y movilización estratégica de algunos elementos de la herencia cultural que pasan, de figurar como recursos culturales neutrales o secundarios como elementos de lealtad colectiva, a ser percibidos y tratados como bases identitarias inmemoriales, sagradas e inviolables; más inviolables todavía cuando esos recursos culturales estratégicamente seleccionados suponen tanto una fuente de diferenciación frente a los categorizados como *«extraños al grupo»*, como un mecanismo de preservación de las divisiones internas de poder y de estatus en el seno de las propias comunidades.

En este orden de críticas al sustancialismo y a la falta de interés por la dimensión política de las etnicidades que muestra la teoría del primordialismo cultural surgen y se imponen en las Ciencias Sociales las visiones constructivistas de la etnicidad, también identificables a partir de los setenta bajo el rótulo de «enfoques instrumentalistas» (McKay, 1982; Smith, 2000).

Visiones constructivistas de la etnicidad

Para los enfoques constructivistas, antes que un hecho dado de la existencia social con límites y contenidos estables y precisos, la etnicidad aparece en el marco de flexibles procesos de organización y definición política de las diferencias culturales. De la misma manera, antes que comunidades naturales guiadas por rígidos principios de identificación e interacción, los grupos étnicos son actores sociales que perciben y hasta producen sus igualdades y diferencias étnicas a través del contacto con otros grupos dentro de un orden de interacción intergrupal en el que desarrollan un repertorio flexible de estrategias identitarias para maximizar el valor político de ciertos indicadores culturales.

Siguiendo sobre todo a Barth (1969/1976), esta perspectiva ha rechazado la consideración primordialista de «los grupos étnicos como islas» que mantienen fronteras culturales precisas y estables y de los sujetos como «portadores de culturas». Así, «mientras que en los estudios anteriores sobre etnicidad se había partido de los rasgos culturales únicos de cada grupo, el modelo antropológico de Barth se centró en las percepciones y en las interacciones de los miembros de un grupo social al que ya no se definía por algún tipo de esencia cultural, sino por la forma en que el grupo percibía y establecía sus fronteras y límites» (Smith, 2000).

La propuesta de Barth implicaba no dar las diferencias culturales por supuestas, sino identificarlas *ex pos facto*: a partir de las actividades de sujetos que manipulaban símbolos étnicos y establecían límites étnicos en sus intercambios con otros grupos. La obra de Barth supone, por tanto, un cambio de estrategia a la hora de la investigación de los grupos étnicos. La delimitación de las culturas como entidades separadas, como realidades *sui generis*, ya no formaría parte del método del investigador, el cual debería estar atento a la constante manipulación de las fronteras simbólicas convirtiendo a esas estrategias de organización política de las diferencias culturales en el principal objeto de investigación.

En su empeño por liberar la investigación de la etnicidad de cualquier sustancialismo, Barth y sus colaboradores mostraron, a través del trabajo de campo etnográfico en diferentes partes del mundo, que las fronteras o diferencias étnicas se perciben y establecen a través del contacto entre los grupos. Mostraron también que, salvo en una minoría de casos en los que las exigencias de adaptación de los grupos étnicos al medio promueven la colaboración interétnica, el solapamiento entre los «nichos ecológicos» que ocupan dos o más

comunidades promueve la recomposición de las fronteras étnicas y los procesos de conflicto sobre un fondo de competencia por recursos (desde territorios para el ganado hasta recursos estatales). De esta manera, «la estabilidad de las fronteras étnicas depende del nivel de competencia entre los grupos en su proceso de adaptación al medio» (Barth, 1976). Las comunidades más homogéneas y cerradas, las que reúnen rasgos culturales más estables, así como las que para los expertos en diversidad cultural presentan las fronteras más visibles y objetivas, son precisamente las que, debido a su menor contacto y menor competencia con otras comunidades, menos y con más dificultad se definen y reconocen étnicamente. En cambio, las variaciones en los marcos de interacción intergrupal —«nichos ecológicos», en el lenguaje de Barth— fomentan la recomposición y problematización de las fronteras étnicas bajo procesos flexibles de adscripción y compromiso del individuo para con el orden de interacciones simbólicas que proyecta la colectividad.

Siguiendo esta línea de estudio sobre la etnicidad iniciada por Barth, los enfoques constructivistas han avanzado hacia una concepción de los fenómenos identitarios que, cada vez más, incide en las motivaciones y efectos políticos de la construcción de fronteras étnicas a través de la movilización selectiva de un repertorio de diacríticos culturales. Los enfoques constructivistas parten de que los grupos étnicos son, antes que comunidades con un destino marcado por apegos primordiales y con fronteras estables, actores sociales que, en función de los desafíos y oportunidades que plantea su contacto y competencia con otros grupos dentro de una unidad política —el Estado en las sociedades contemporáneas—, construyen y utilizan las marcas étnicas disponibles para mejorar o mantener la renta política de sus diferencias culturales: como un medio más —no siempre convergente con líneas de solidaridad y acción de clase y patentado tanto por los grupos privilegiados como por las comunidades expuestas a más «frustraciones relativas» (Brass, 1997)— de blindar o desafiar las posiciones que ocupan dentro del espacio político en el que conviven y compiten con otros grupos.

Junto con el rechazo a las premisas primordialistas, la noción de «interés étnico» se revela como un concepto clave en esta concepción de la etnicidad. Así, para la mayoría de los seguidores de Barth, «los conflictos y tensiones étnicas no son consecuencia de ninguna necesidad primordial de pertenencia, sino el resultado de esfuerzos conscientes por parte de los individuos y grupos con el fin de movilizar símbolos étnicos y acceder, mediante ese esfuerzo de politización de las diferencias culturales, a recursos sociales, políticos y materiales» (McKay, 1982).

El estudio de la intensificación de la movilización étnica en sociedades cuyos Estados promueven la expresión y organización de demandas políticas a través de la movilización de marcas étnicas, favoreciendo así «procesos de etnogénesis» (Roosens, 1989), constituye el marco central de referencia empírica de las corrientes constructivistas de la etnicidad. Algunos trabajos (Cohen, 1969; Horowitz, 1985; Nagel y Olzak, 1997) se han centrado en los efectos de la descolonización en el renacimiento político de solidaridades étnicas que, si bien se introducen en la escena pública bajo letanías primordiales, resultan fuentes de división política novedosas y están adaptadas a las nuevas condiciones de competencia por recursos que promueven los procesos de descolonización. En cambio, otros trabajos más circunscritos a las «sociedades capitalistas avanzadas» se han centrado en la proliferación de «grupos étnicos emergentes» que, si bien mantienen núcleos culturales muchas veces difusos, han dado con la base necesaria para constituirse en movimientos étnicos cuyas estrategias de preservación y de reivindicación identitaria se desarrollan, la mayoría de las veces, sobre un fondo de competencia por el control o el acceso en mejores condiciones a los recursos económicos y políticos (Glazer y Moynihan, 1975; Liphart, 1977; Olzak, 1983; Nielsen, 1985; Roosens, 1989; Brass, 1991). Más recientemente, y en esta misma línea, algunas autoras han sacudido las viejas ideas de las privaciones (por muy relativas

que éstas sean) y de la separación entre los grupos como vectores principales de la solidaridad y del antagonismo étnico ilustrando una tesis contraria: el incremento del universalismo en el acceso a los recursos crecientemente gestionados por el Estado, así como la desintegración de los sistemas institucionalizados de estratificación étnica (como son los modelos de relaciones étnicas cerrados por la segregación), expanden las condiciones sociales de posibilidad para la acción colectiva étnica, tanto de base reactiva como proactiva (Olzak, 1992; Olzak *et. al.,* 1994, 1996).

En líneas generales, los enfoques constructivistas muestran una explicación más amplia y adecuada del fenómeno étnico que la ofrecida por el primordialismo cultural. En primer lugar, estas teorías inciden en que, antes que un «hecho dado de la existencia social», la etnicidad aparece como un hecho construido socialmente a través de contactos sociales entre grupos que utilizan los marcadores culturales de manera estratégica y selectiva. En segundo lugar, y frente al escaso interés de los primordialistas por la variabilidad histórica y la dimensión política de los fenómenos identitarios, las visiones constructivistas sí se centran en cómo los cambios en los escenarios históricos en los que coexisten y frecuentemente compiten dos o más grupos étnicos modifican los fines estratégicos para los que se movilizan símbolos étnicos, así como las condiciones, pautas de expresión y trascendencia política de las diferencias culturales en la escena colectiva.

En este artículo mantengo ideas consonantes con buena parte de las tesis constructivistas sobre el fenómeno étnico. Sin embargo, hay autores que aparecen frecuentemente alineados en la reacción constructivista contra el primordialismo cultural (Banton, 1985, 1994; Hechter, 1988; Weinreich, 1985; Roosens, 1989) cuyas visiones de la etnicidad, al asumir los presupuestos de la «teoría de la elección racional», engendran nuevos reduccionismos que merecen criticarse. Entre ellos: la consideración de los grupos étnicos como meros grupos de intereses y el consiguiente tratamiento de la etnicidad como una mera asociación electiva basada en cálculos de intereses y ventajas normalmente económicas. Y también: la concepción de la solidaridad étnica como el producto de decisiones, acciones y actos de conocimiento individuales por parte de agentes liberados del peso de la historia y cuyo compromiso hacia los elementos heredados de identificación comunitaria (desde la indumentaria usada hasta la lengua empleada) se diluiría allí donde comienza la frontera entre el beneficio esperado y el coste cosechado. Me detendré ahora en los puntos débiles de esta perspectiva (catalogada como) «instrumentalista radical» de la etnicidad, para pasar después a desgranar las proposiciones de la versión constructivista de la etnicidad que me parece más completa, la de los (catalogados como) «instrumentalistas moderados».

Constructivismo (I): la perspectiva «instrumentalista radical» de la etnicidad

El rechazo cada vez más extendido en las Ciencias Sociales a la teoría primordialista de las etnicidades como «hechos dados de la existencia social» que ejercen sobre los individuos una «coerción inefable» ha derivado con cierta frecuencia en el otro extremo: en una teoría de la solidaridad étnica de corte voluntarista como la que, en mi opinión, expresa Ramírez Goicoechea:

«… La construcción de diferencias y semejanzas grupales étnicas […] se realiza gracias a la selección arbitraria de una serie de atributos/prácticas culturales lo suficientemente polisémicos como para permitir el uso estratégico y contextual de esos significados […] Existe un repertorio de posibilidades, una oferta de *items* disponibles de diferenciación, propios o no, escogiéndose aquellos que garantizan, en un contexto dado, el proceso de distinción/semejanza que se juzga pertinente para crear diferencia/ igualdad social» (Ramírez Goicoechea, 2000).

Nótese que en la cita no se específica algo que (me) parece importante: si el repertorio u oferta de posibilidades de diferenciación al alcance de la elección de los sujetos tiene límites. En todo caso, lo que sí se afirma es el carácter «arbitrario» de los

«atributos/prácticas culturales» elegidos… tan arbitrario que la «oferta de *items* de diferenciación» que se «escogen» pueden ser, según Ramírez Goicoechea, «propios o no». Unas afirmaciones de Eric Hobsbawn también condensan esta tendencia a concebir la identidad étnica como el producto de elecciones explotadas por los individuos para, principalmente, obtener ventajas políticas. Según Hobsbawn, quien no distingue entre grupos étnicos tradicionales con núcleos culturales estabilizados y movimientos étnicos emergentes con núcleos culturales mucho más difusos:

«… Constituirse en grupo de identidad suele aportar ventajas políticas concretas: por ejemplo, discriminación positiva a favor de los miembros del grupo, cuotas de puestos de trabajo, etc. […] La gente opta por pertenecer a un grupo de identidad, aunque todos los miembros de los grupos tienden a defender con vigor esa elección y gustan de afirmar que pertenecen a grupos naturales, y no socialmente construidos […] Desde luego existen colectividades basadas en características objetivas políticamente sensibles como los rasgos físicos. No obstante, la mayor parte de las identidades étnicas se parecen más a una camisa que a la piel, es decir, que son optativas, no ineludibles, y dependen del contexto, un contexto que puede cambiar» (Hobsbawn, 2000).

De forma similar, Michael Banton (1994) y Michael Hechter (1988) también rechazan aquellas explicaciones de la identidad étnica que ignoran el papel de las preferencias individuales. Para ambos, hoy autores afines a la «teoría de la elección racional», la solidaridad étnica es un subproducto de la persecución de ventajas por parte de actores a los que atribuyen la capacidad de discriminar racionalmente el tipo de identificación y compromiso hacia aquellos marcadores culturales que más ventajas sociales reportan individualmente. Hechter, por ejemplo, se ha centrado en el papel de las élites culturales que perseguirían «incentivos selectivos» a través de la producción, selección y movilización de una serie arbitraria de atributos culturales desplegados estratégicamente para conseguir la lealtad de una población. Pero, de ambos, tal vez el «instrumentalista» más radical sea Banton. El mismo trata de determinar las circunstancias por las cuales los miembros de las minorías culturales priorizan su lealtad hacia instancias de afiliación étnica en vez de optar por aquellas vías de asimilación dentro de las culturas mayoritarias que tienen a su alcance. Según Banton, las minorías que optan por la preservación de sus diferencias culturales lo hacen porque sus miembros discriminan racionalmente: porque ésa es la estrategia identitaria que ofrece a los miembros de las minorías mayores ventajas en distintos ámbitos de interacción social.

Pues bien, la idea de que las relaciones étnicas tienen una dimensión material, sirviendo el uso estratégico de la etnicidad para controlar recursos y obtener ventajas políticas y económicas, no puede ni ignorarse, ni generalizarse, ni explicar por sí misma todos los fenómenos identitarios y casos de conflicto étnico (pensemos, por ejemplo, en los factores que nutren el radicalismo étnico en el País Vasco). De hecho, como muestran algunos estudios comparativos del conflicto étnico (McKay, 1982; Horowitz, 1985; Williams, 1994; Waldman, 1997), «son minoritarios los conflictos étnicos sobre bases puramente materiales de la misma manera que son también minoritarios los conflictos étnicos sobre bases puramente ideales» (McKay, 1982: 401). También en la explicación de los conflictos étnicos, la distinción entre «conflictos realistas» o instrumentales y «conflictos no realistas» basados en «choques de valores» que sólo sirven para expresar y depurar tensiones o agravios morales (Coser, 1964) es inútil. Cualquier forma de competencia étnica por recursos adquiere una textura del ultraje moral, siendo con frecuencia la intensidad de esos litigios desarrollados sobre compromisos y violaciones morales equivalente al valor material de los recursos o expectativas materiales en juego. Las disputas habituales en las sociedades estatales contemporáneas entre los grupos étnicos por el control étnico de los códigos oficiales de comunicación, de los centros educativos, de los núcleos residenciales, de los mercados de trabajo o

de las prestaciones y subsidios públicos son también luchas simbólicas en las que se reconstruye la identidad de un grupo y se trazan divisiones con respecto a otros grupos.

Como ocurre con otras colectividades humanas, las comunidades étnicas no preexisten a sus intereses materiales, pero, como en otras colectividades humanas, la acción social sustentada en procesos de identificación/discriminación sobre marcas étnicas no puede explicarse atendiendo sólo a las posibles expectativas materiales o intereses en juego. El agrupamiento a través de marcas étnicas se revela, en la mayoría de situaciones sociohistóricas de relaciones intergrupales, como un efectivo medio para disputar, mantener o aumentar el valor de recursos normalmente económicos y ventajas políticas. Ahora bien, cuando se contempla al grupo étnico como un simple grupo de interés que no dispone de otro lenguaje que el del interés para aglutinar a los sujetos (Roosens, 1989) y al individuo como sujeto cínico cuyo compromiso con el orden moral y simbólico de la colectividad étnica sólo existe como medio de maximizar ventajas materiales y puestos sociales (Banton, 1994), resulta difícil explicar por qué nos encontramos minorías étnicas que se han resistido a la asimilación y persisten como comunidades diferenciadas a pesar de las desventajas que a sus integrantes, gentes que podían haber adoptado el «ropaje cultural» mayoritario, les ha reportado presentarse y ser reconocidos en sociedad como miembros de una comunidad que suscita intensos rencores y extendidas discriminaciones entre los grupos culturalmente dominantes. Pensemos, por ejemplo, en los gitanos españoles y en su tenacidad como minoría cultural diferenciada bajo patrones de «endogamia inclusiva» en un Estado donde, hasta hace poco, los miembros de este colectivo figuraban oficialmente como una «categoría penal» antes que como un colectivo con plenos derechos (Río Ruiz, 1999).

La influencia de la etnicidad, tanto en el curso de la acción social como en la conformación de la experiencia social de los sujetos, desborda la estrecha franja de los «finalismos economicistas» y de las «elecciones racionales». Por ejemplo, la investigación transcultural sobre etnicidades también emprendida por la psicología social muestra cómo la pertenencia étnica supone una fuente de referencia simbólica donde los individuos encuentran, sacrificando a veces ganancias económicas a cambio de una identidad social, muchas de las prestaciones de toda grupalidad y sociabilidad primaria: orientación normativa de la conducta, sentimiento de pertenencia y de estima relativa a partir de la comparación entre el «endogrupo» y el «exogrupo», obtención de reconocimiento, así como otras extendidas necesidades de familiaridad y comunalidad (Horowitz, 1985).

Por otra parte, aunque resulte admisible el argumento de que cualquier indicador cultural que permita una diferenciación, por mínima que ésta sea, puede ser manipulado, usado, explotado, reforzado, fusionado o subdividido, debe existir algún tipo de objetivación social previa de esos indicadores culturales para que resulten significativos. No se puede producir etnicidad a partir de la nada. Así, el repertorio de recursos identitarios que tienen a su alcance las élites culturales para movilizar a un colectivo bajo divisorias étnicas es siempre limitado. La politización de diferencias culturales sólo resulta efectiva cuando previamente entre los miembros de una comunidad está asentada la creencia en la significatividad social, así como en el largo alcance histórico sin interrupciones, de las herencias culturales que se despliegan estratégicamente. La movilización estratégica de un acervo de diacríticos culturales sólo es posible allí donde estos recursos identitarios estratégicamente desplegados forman parte del «depósito intergeneracional» de una comunidad. La crítica de Anthony Smith a algunos teóricos del nacionalismo como «invención moderna» sirve también como crítica a la concepción de la etnicidad como creación libre de sujetos o de élites culturales que podrían crear diferencias culturales de la nada al gozar de autonomía frente a las tradiciones étnicas heredadas:

«… El punto clave que mencioné en mi crítica a la teoría de Hobsbawn es que las invenciones de las élites nacionalistas deben

tener resonancia entre un amplio número de cognacionales designados previamente como tales, si no se quiere que el proyecto fracase. Si no se perciben como auténticas en el sentido de ser resonantes y tener significados para el pueblo a las que van dirigidas, no conseguirán movilizarle a la acción política. Resulta, por tanto, mejor redescubrir y reapropiarse de un pasado o pasados étnicos que signifiquen algo para el pueblo en cuestión, y así reconstruir una identidad étnica ya existente, aunque ésta esté llena de sombras y no esté bien documentada» (Smith, 2000).

Constructivismo (II): enfoques «instrumentalistas moderados» de la etnicidad

Bajo la etiqueta de «instrumentalistas moderados» cataloga Anthony Smith (2000) a una serie de autores que, engrosando la amplia lista de reacciones constructivistas contra el primordialismo cultural, se distancian también de las concepciones «instrumentalistas radicales» de la etnicidad. En líneas generales, para estos autores (Bell, 1975; Brass, 1979, 1991, 1997; Horowitz, 1985; Eriksen, 1993), la etnicidad constituye una forma básica de asociación grupal que promueve pautas flexibles de identificación e interacción social en base al hecho objetivado por la creencia de que un grupo de individuos forma parte de un colectivo que reúne unos rasgos culturales, unos orígenes y una historia distintiva. Los individuos tenderían a orientar sus relaciones (intragrupales e intergrupales) dentro de márgenes de semejanza y diferencia cultural que, si bien estarían expuestos a continuas manipulaciones, reinterpretaciones y recomposiciones estratégicas, perdurarían durante generaciones, a veces con gran tenacidad. A su vez, estos vínculos experimentarían un elevado grado de estabilización y objetivación a lo largo del proceso histórico y, en consecuencia, impondrían restricciones y compromisos a los individuos para con el orden simbólico colectivo del grupo al que pertenecen y con el que se identifican, también (pero no sólo), estratégicamente. Unas frases de Martín Criado condensan, en mi opinión, los argumentos centrales de esta perspectiva «instrumentalista moderada» de la etnicidad:

«… Las fronteras entre entidades étnicas se crean bajo dinámicas intergrupales de enfrentamiento en el seno de espacios sociales y políticos: se trata de, seleccionando determinados rasgos que funcionan como marcadores de la pertenencia étnica, imponer una visión de la frontera cultural como algo bien delimitado, homogéneo, y que [la mayoría de las veces] deriva en la exigencia de un reconocimiento distintivo […] Las manifestaciones étnicas no pueden, por tanto, estudiarse como resurgimientos de identidades nativas, intemporales o inmutables, sino como usos estratégicos puntuales de un acervo de recursos culturales, como reinterpretaciones estratégicas de identidades colectivas para la lucha por recursos en nuevos espacios políticos Así, estudiar la etnicidad supone centrarse en los mecanismos de interacción que, utilizando la cultura de manera estratégica y selectiva, mantienen las fronteras culturales […] Pero esto no supone tampoco que las entidades étnicas sean creaciones libres de los sujetos [o de élites especializadas en la construcción y movilización de patrimonios y diferencias culturales]. Las tácticas simbólicas de cada grupo encuentran su límite, tanto en la interdependencia con las tácticas de otros grupos, como en el *stock* de recursos culturales y cognitivos, acumulado y legitimado —o deslegitimado— por la historia anterior de un grupo. Como en todo tipo de luchas sociales, los actores nunca parten de cero: siempre han de moverse en una configuración de constricciones y recursos simbólicos heredados del pasado; construyen sus tácticas simbólicas en circunstancias que ellos no han elegido. Considerar los fenómenos simbólicos desde una perspectiva estratégica y procesual no debe suponer, por tanto, ignorar las distintas dinámicas de homogeneización y estabilización de las relaciones simbólicas» (Martín Criado, 2001).

Como vemos, en vez de dar la significatividad de las diferencias interculturales por supuesta, se mantiene primero que los vínculos étnicos se forjan en el proceso histórico, estando a lo largo del mismo sujetos a manipulaciones, recomposiciones y reintroducciones en

función de su eficacia como recursos políticos desplegados estratégicamente para crear una visión de la frontera cultural como algo bien delimitado y homogéneo. Pero como acecha la presunción de que las materias y las estrategias para producir etnicidades son ilimitadas, se advierte a renglón seguido que las tácticas simbólicas de construcción de divisorias étnicas hallan sus límites en un repertorio históricamente configurado de recursos identitarios que ni los miembros de los grupos ni los «empresarios político-culturales» que frecuentemente movilizan símbolos étnicos con fines políticos han elegido.

En esta misma línea argumental, Anthony Smith también ha advertido sobre las constricciones que imponen las tradiciones étnicas heredadas —lo que él llama los «depósitos intergeneracionales de las culturas» (Smith, 2000)— a la hora de transformar una batería de recursos culturales en recursos políticos de cohesión y movilización de masas. Smith se concentra en uno de los temas preferidos por los «instrumentalistas radicales». El papel de las élites en la producción de la diferencia cultural (Hechter, 1988; Roosens, 1989):

«… Los líderes y las élites no gozan de autonomía cuando se implican en esos proyectos de construcción de naciones que los "instrumentalistas radicales" les atribuyen. Se ven limitados por las creencias e ideas depositadas sobre el pasado y por las culturas de comunidades concretas. Los recuerdos y los símbolos heredados desempeñan un papel central a tener en cuenta a la hora de definir la historia distintiva de una nación de manera que asegure la lealtad y el afecto a la nación por parte de gentes que, aun compartiendo tradiciones, mitos y símbolos culturales distintivos, nunca antes, ni por un momento, habían considerado que fueran miembros de una comunidad concreta con derechos específicos» (Smith, 2000).

Las investigaciones de Paul Brass (1979, 1991) sobre comunidades musulmanas del sur de Asia suponen ilustraciones empíricas de los planteamientos anteriores. En primer lugar, Brass se desmarca del primordialismo cultural subrayando la variabilidad en la significatividad histórica de los supuestos «apegos primordiales», a los que considera, como otro tipo de vínculos sociales, sujetos a cambios de significación a través de la instrumentalización política que se puede ejercer sobre los mismos18. En segundo lugar, Brass analiza los procesos sociales que conducen al «comunalismo». Según Brass, las dinámicas de formación de comunidades étnicas cohesionadas hasta el extremo de desarrollar sentimientos nacionalistas (muchas veces sin precedentes a lo largo de la historia de esas colectividades) son indisociables del trabajo de selección múltiple y de movilización estratégica de símbolos y agravios culturales que desarrollan las élites culturales de las comunidades. En su estudio, Brass analiza diversos grupos de élites, muchas veces compitiendo entre ellas, que seleccionan de entre toda una banda de símbolos procedentes de las tradiciones culturales heredadas aquellos elementos que pueden servir para cohesionar y movilizar a las comunidades. Sin embargo, y ésta es su gran aportación, Brass también se distancia de los «instrumentalistas radicales» al subrayar que las élites no son libres de elegir cualquier recurso cultural para transformarlo en recurso político de movilización y lealtad de masas. Lejos de eso, su trabajo ilustra cómo las tradiciones históricas de las comunidades —el entramado normativo y axiológico que han heredado los miembros de los grupos a lo largo de ciclos largos de identidad étnica— constriñen el margen de acción que tienen las élites a la hora de construir etnicidad y propagar sentimientos comunalistas (Brass, 1991).

El mérito de estos estudios es que subrayan la plasticidad limitada del fenómeno étnico. La etnicidad no representa, como supone el primordialismo cultural, una especie de segunda piel que se impone a los individuos y marca su destino. Pero tampoco representa «un constructo totalmente arbitrario sujeto a la manipulación en función del contexto» (Roosens, 1989). Lo que hallaríamos son formas simbólicas —indisociables de formas de relaciones sociales que incentivarían el uso de las diferencias culturales de manera

estratégica y selectiva— pero que habrían sufrido un elevado grado de solidificación y objetivación, haciéndose resistentes a las manipulaciones arbitrarias de los distintos actores.

Pero quedan todavía una serie de cuestiones pendientes en las cuales merece la pena profundizar. ¿En qué condiciones sociohistóricas recurrentes tiende a desarrollarse la selección y politización estratégica de esos repertorios históricamente configurados de diacríticos culturales? ¿Cuándo diferencias culturales que han podido desempeñar anteriormente un papel secundario como elementos limitativos de las interacciones entre los grupos se transforman en núcleos de movilización política sobre divisorias étnicas?

Fue Max Weber (1922/1984) el primero en Ciencias Sociales que se detuvo en identificar los factores que facilitan la formación de comunidades étnicas cohesionadas. Para Weber, no son las diferencias culturales, por muy visibles y estabilizadas que éstas puedan resultar, las que generan *por sí mismas* acción política. Es la acción política la que, al promover la conciencia de que existen contrastes con respecto a terceros, transforma a un colectivo que participa en una herencia cultural en una comunidad étnica cohesionada bajo principios de identificación y acción social excluyentes. Así,

«… la participación en una determinada herencia [biológica o cultural] no implica en sí una comunidad de los que posean tales características […] Las diferencias extremas en las costumbres, las cuales representan un papel similar al del habitus hereditario en la aparición de sentimientos étnicos colectivos, son originadas normalmente en virtud de las diferentes condiciones económicas o políticas de existencia a las que [generalmente en competencia con otros] tienen que adaptarse un grupo de hombres […] Toda la historia pone de manifiesto con qué extraordinaria facilidad la acción comunitaria política da origen —si no se opone a ello la existencia de diferencias antropológicas demasiado marcadas— a la idea de una comunidad de sangre» (Weber, 1984).

En esta cita extraída de las pocas, aunque densas, páginas que Weber dedicó al tema de las «comunidades étnicas» encontramos el esbozo de una de las tesis más elaboradas posteriormente por Barth. El mismo mantendrá que, de entre la suma de diacríticos culturales que pueden constituir a un grupo, sólo algunos elementos, aquellos objeto de una instrumentalización, «son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, mientras que otros son pasados por alto y, en algunas relaciones, diferencias radicales entre los grupos son desdeñadas y negadas» (Barth, 1976). También Paul Brass (1997) se desenvuelve bajo esta tesis. Para este último, la existencia de un conjunto estabilizado de diacríticos culturales no es condición suficiente para generar etnicidad. Sólo algunos diacríticos culturales, aquellos sobre los que se ejerce un trabajo político de selección y reinterpretación en el marco de estrategias de «cierre» y «usurpación» social, acaban conformando fronteras étnicas y transformando a los miembros diferenciados culturalmente de una sociedad en comunidades étnicas cohesionadas. Así,

«… con independencia del grado previo de definición y objetivación de las diferencias culturales en una sociedad, la formación de grupos étnicos cohesionados supone un proceso de transformación étnica [basado en la grupo (Weber, 1984). De hecho, este autor mantiene las mismas ideas que movilización y politización selectiva de ciertas diferencias colectivas] en el que algunos indicadores culturales, y la conciencia de que existen contrastes étnicos, son utilizados y seleccionados como base para la diferenciación del grupo de otros grupos, como foco para aumentar la solidaridad interna del grupo, como reclamación de un estatus social concreto, así como justificación para la reivindicación de los derechos de cualquier grupo frente a otros […] Este proceso de transformación étnica, que debe distinguirse de la mera persistencia de diferencias culturales entre una población, conlleva que las fronteras se hagan más nítidas, que los viejos símbolos adquieran una nueva dimensión subjetiva, y

que se intente adecuar entre sí una multiplicidad de atributos» (Brass, 1997).

Conclusiones

En este artículo he expuesto y evaluado algunas de las lagunas y abusos que han presidido el debate entre las visiones primordialistas y constructivistas delfenómeno étnico. Las críticas se han concentrado sobre todo en la visión primordialista. Al concebir las etnicidades como «hechos dados de la existencia social» que ejercen sobre los individuos una «coerción inefable», esta teoría resulta incapaz de explicar por qué a lo largo del curso histórico de una comunidad varía la influencia ejercida por los llamados «apegos primordiales» como fuentes de lealtad colectiva y de movilización social. A su vez, el primordialismo cultural encuentra serias dificultades para explicar por qué incluso los grupos étnicos más tradicionales están expuestos a variaciones en sus núcleos identitarios donde vemos desvanecerse la influencia de ciertas adhesiones étnicas (percibidas antes como primordiales), al tiempo que otros vínculos (antes tratados como secundarios y hasta desdeñados) irrumpen en la escena pública reivindicando su carácter sagrado e inviolable.

En cambio, podemos hallar valiosas respuestas a las anteriores cuestiones, las cuales se revelan como centrales para los historiadores de las comunidades étnicas, en muchos de los trabajos que componen la visión constructivista de la etnicidad —teoría hoy dominante en Ciencias Sociales— por la que se decanta este trabajo. No obstante, he tratado también de marcar distancias con respecto a una de las subcorrientes que integran la extensa reacción constructivista contra la teoría del primordialismo cultural: el enfoque «instrumentalista radical» de la etnicidad. He subrayado que esta alternativa al primordialismo incurre en una nueva desocialización del fenómeno étnico al concebir a las solidaridades étnicas como el producto de asociaciones electivas a cargos de individuos liberados del peso de la historia, cuyo compromiso hacia una gama de atributos y prácticas culturales se desarrolla de manera cínica: en función de la situación y de las ventajas que se espera que reporten a los actores sociales el recurso a ciertas marcas étnicas como tarjeta de presentación en sociedad.

Frente a las limitaciones y reduccionismos de estas concepciones de la etnicidad, he incidido en la necesidad de avanzar hacia una teoría más completa de los fenómenos étnicos cuyo poder explicativo descansaría, además de en la distinción entre nuevos grupos étnicos emergentes con núcleos culturales difusos y grupos étnicos tradicionales con núcleos culturales más estabilizados (Brass, 1991; Eriksen, 1993), en la realización de varias empresas intelectuales. En primer lugar, tenemos que atender a los aspectos estratégicos y procesuales de las etnicidades. En vez de incurrir en sustancialismos culturales dando la significatividad política de las diferencias interculturales por supuesta, de lo que se trataría es de determinar los mecanismos de selección y manipulación estratégica de aquellos recursos identitarios que se ponen en juego para asegurar o impugnar una visión de la frontera cultural como algo bien delimitado, homogéneo, inviolable y que exige, la mayoría de las veces, de un reconocimiento político distintivo. A su vez, esto nos obligaría a identificar las condiciones sociohistóricas en las que un acervo de diacríticos culturales se transforma en diferencias dotadas de un valor político, propiciando así la formación de grupos étnicos cohesionados o cerrados bajo pautas de identificación y acción social excluyentes.

En segundo lugar, tendríamos que identificar y analizar los distintos actores y las distintas agencias que intervienen en la selección, definición y movilización de diferencias y agravios entre culturas. Por una parte, esta empresa supone atender a los procesos de competencia que se producen entre las distintas élites culturales que, dentro de una comunidad, compiten por ostentar el monopolio de la verdadera definición de la diferencia cultural deslegitimando versiones rivales. Por otra parte, habría que atender a las constricciones que las tradiciones étnicas heredadas a lo largo de ciclos largos de identidad étnica imponen a las distintas élites o agencias

implicadas en la definición y legitimación estratégica de patrimonios étnicos y de agravios interculturales.

En tercer lugar, una teoría completa de la etnicidad exige que atendamos a los efectos sociales de los procesos de objetivación social de las diferencias culturales. Esto es: a cómo la sucesión histórica de tácticas simbólicas de creación de fronteras y vínculos étnicos terminan configurando «realidades intersubjetivas» compartidas que, al pasar a formar parte del «depósito intergeneracional de una cultura», constriñen el repertorio de tácticas de distinción y reivindicación cultural del que disponen las élites culturales y los miembros de una comunidad en el transcurso de etapas y luchas simbólicas posteriores.

En último lugar, avanzar hacia una teoría completa de la etnicidad pasa por no despreciar el poder de las entidades étnicas como núcleos de solidaridad y de movilización social que desbordan la estrecha franja de los «cálculos racionales», de los «finalismos economicistas» y de las preferencias de los individuos. Lo que, frente a otras formas de asociación colectiva, dota a la etnicidad de una ventaja y una superioridad especial como núcleo de movilización política es precisamente su carácter dual: su combinación, en muchos aspectos única, entre interés y adhesión primaria o afectiva (Bell, 1975). No se pueden, por tanto, analizar etnicidades despreciando los fundamentos afectivos y tradicionales que comprometen a los actores sociales con vínculos que, si bien se han forjado en el proceso histórico y son socialmente dependientes, los sujetos no han elegido y sólo pueden manipular de manera limitada. También si nos embarcamos en el estudio de etnicidades y de relaciones interétnicas deberíamos recordar que «toda relación social, incluso las del tipo más alejado del modelo de la comunidad, da lugar a valores afectivos que trascienden las motivaciones o fines instrumentales de sus miembros» (Weber, 1984).

Las asociaciones étnicas representan formas básicas de adscripción social que, aunque no son hechos dados de la existencia social, ligan y comprometen a los individuos bajo arraigadas creencias sobre la primordialidad, la sacralidad y la inviolabilidad de algunos símbolos o núcleos culturales compartidos. Esos símbolos objetivados en creencias compartidas sobre la pertenencia a una colectividad que reuniría unos orígenes, una experiencia o un destino común pueden ser (la historia de la mayor parte de las comunidades étnicas estudiadas lo demuestra) manipulados y explotados estratégicamente, así como fusionados con otras fuentes de identidad colectiva. Pero el poder que, una vez movilizados estratégicamente en la escena pública, suelen ejercer los símbolos de comunización étnica es tal que llegan al extremo de conminar a los individuos hacia comportamientos muy poco racionales (desde el punto de vista individual) como el autosacrificio en masa.

Sobre la identidad de los pueblos

Luis Villoro

El concepto de identidad

El término "identidad" es multívoco. Su significado varía con la clase de objetos a los que se aplica. En su sentido más general, "identificar" algo puede significar: 1) señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos y 2) determinar las notas que permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo. Estos dos significados están ligados, pues sólo podemos distinguir un objeto de los demás si dura en el tiempo, y sólo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás. Dos objetos son el mismo si no podemos señalar características que permitan distinguirlos, si son indiscernibles. Si de a no puedo predicar ninguna nota distinta a las que puedo predicar de b, entonces a es b. Por otra parte, un objeto deja de ser el mismo si pierde las características que permiten designarlo con el mismo nombre.

En este primer nivel de significado, "identificar" quiere decir "singularizar", es decir, distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio, discernible de las demás. La "identidad" de un objeto está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás y permanecen en él mientras sea el mismo objeto.

Aplicado a entidades colectivas (etnias, nacionalidades), identificar a un pueblo sería, en este primer sentido, señalar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás, tales como: territorio ocupado, composición demográfica, lengua, instituciones sociales, rasgos culturales. Establecer su unidad a través del tiempo remitiría a su memoria histórica y a la persistencia de sus mitos fundadores. Son las dos operaciones que hace un etnólogo o un historiador cuando trata de identificar a un pueblo. La singularidad de una comunidad puede expresarse así en un conjunto de enunciados descriptivos de notas discernibles en él desde fuera. Sin embargo, esos enunciados no bastan para expresar lo que un miembro de ese pueblo entiende por su "identidad", en un segundo nivel de significado.

Tanto en las personas individuales como en las colectivas, "identidad" puede cobrar un sentido que rebasa la simple distinción de un objeto frente a los demás. No por saberse un individuo singular, un adolescente deja de buscar afanosamente su propia "identidad"; una "crisis de identidad" puede ser detectada tanto en una persona como en un grupo social, pese a reconocerse discernible de cualesquiera otros. En ambos casos, la búsqueda de la propia identidad presupone la conciencia de su singularidad, como persona o como pueblo, pero no se reduce a ella. Aunque una persona o una comunidad se reconozcan distintas de las demás, pueden tener la sensación de una "pérdida de identidad". La "identidad" es, por lo tanto, en este segundo sentido, algo que puede faltar, ponerse en duda, confundirse, aunque el sujeto permanezca. Su ausencia atormenta, desasosiega; alcanzar la propia identidad es, en cambio, prende paz y seguridad interiores. La identidad responde, en este segundo sentido, a una necesidad profunda, está cargada de valor. Los enunciados descriptivos no bastan para definirla.

La "identidad" se refiere ahora a una representación que tiene el sujeto. Significa, por lo pronto, aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo. De ahí la importancia de la noción de "sí mismo" (self, soi, Selbst). En psicología, el "sí mismo" no es el yo pensante sino la representación que el yo tiene de su propia persona. Supone la síntesis de múltiples imágenes de sí en una unidad. "Lo que piensa el "yo" cuando ve o contempla el cuerpo, la personalidad o los roles a los que está atado de por vida [...], eso es lo que constituye los diversos "sí mismos" que entran en la composición de nuestro "sí mismo" [Erikson].

El individuo tiene, a lo largo de su vida, muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que se le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación de imágenes sobre sí mismo. Un factor importante de esta disgregación es la diversidad de sus relaciones con los otros. En la comunicación con los demás, éstos le atribuyen ciertos papeles sociales y lo revisten de cualidades y defectos. La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de "máscara") y nos envía una imagen de nosotros. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Pero también el yo forja un ideal con el que quisiera identificarse, se ve como quisiera ser. Ante esta dispersión de imágenes, el yo requiere establecer una unidad, integrarlas en una representación coherente. La búsqueda de la propia identidad puede entenderse así como la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar para el futuro. En la afirmación de una unidad interior que integre la diversidad de una persona, en la seguridad de poder oponer una mirada propia a las miradas ajenas, el sujeto descubre un valor insustituible y puede, por ende, darle un sentido único a su vida.

Pasemos ahora a la identidad colectiva. Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un "sí mismo" colectivo.

El "sí mismo" colectivo no es una entidad metafísica, ni siquiera metafórica. Es una realidad con la que se encuentran sociólogos y antropólogos. Los individuos están inmersos en una realidad social, su desarrollo personal no puede disociarse del intercambio con ella, su personalidad se va forjando en su participación en las creencias, actitudes, comportamientos de los grupos a los que pertenece. Se puede hablar así de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad. Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a él. Esa realidad colectiva no consiste, por ende, en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una "cultura". El problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura.

La búsqueda de una identidad colectiva

Un recurso para empezar a comprender lo que un pueblo entiende por su "identidad" podría ser recordar las variadas situaciones en que su búsqueda se le presenta como necesidad imperiosa. Una primera clase es la de pueblos sometidos a una relación de colonización, dependencia o marginación por otros países. El país dominante otorga al dominado un valor subordinado; construye entonces una imagen desvalorizada del otro. La mirada ajena reduce el pueblo marginado a la figura que ella le concede. Muchos miembros del pueblo dominado o marginal, que comparten la cultura del dominador y pertenecen por lo general a las elites, no pueden menos que verse a sí mismos como el dominador los mira. La imagen que se les presenta no coincide necesariamente con la que, de hecho, tiene el dominador, sino con la que ellos creen que se mostraría si asumieran la mirada del otro. Se ven así mismo marginados, dependientes, insuficientes, como creen que se verían si tuvieran los ojos del otro. Esa imagen generalmente se sobrepone a la que guardan de sí las capas sociales más inmunes a asumir la cultura del dominador, pero se infiltra también en ella y la confunde. Se crea así una escisión en la cultura del pueblo

dominado, división entre el mundo "indígena" y el de la cultura del dominador, con todos los matices intermedios; división también, en el seno de la cultura de las elites, entre quienes pretenden identificarse con la imagen que les presta el dominador, asimilándose al amo, y quienes no pueden aceptar esa figura desvalorizada. Ante esa división, para mantener la unidad del grupo urge una representación, en que todo miembro de éste pueda reconocerse, que integre la multiplicidad de imágenes contrapuestas. La búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción imaginaria de una figura dibujada por nosotros mismo, que podamos oponer a la mirada del otro.

La vía hacia la identidad reviste distintas formas según sea la situación de que parte. Las etnias minoritarias en el seno de una cultura nacional hegemónica (comunidades indias en América Latina, judías en Europa, por ejemplo) o bien las nacionalidades oprimidas en un país multinacional (kurdos, chechenos, catalanes y tantos otros) se ven impelidas a una reacción defensiva. La preservación de la propia identidad es un elemento indispensable de la resistencia a ser absorbidos por la cultura dominante. Tiene que presentarse bajo la forma de una reafirmación, a veces excesiva, de la propia tradición cultural, de la lengua, de las costumbres y símbolos heredados. En la persistencia de un pasado propio pretende un pueblo verse a sí mismo.

En cambio, la reacción que tiene que ser diferente en las naciones independientes antes colonizadas (en América Latina, África o la India) o bien en pueblos marginales sometidos al impacto modernizador de la cultura occidental (como en varios países de Asia y el Pacífico). En estos dos casos, la cultura del dominador ya ha sido incorporada en la nueva nación, al menos parcialmente; ya ha marcado profundamente la cultura tradicional y ha sido adoptada por rasgos aborígenes y ha dado lugar a formas culturales "mestizas". Es, sin duda, el caso de los países de América Latina y de África del Norte y, en menor medida, de algunos asiáticos: Japón, Tailandia, Filipinas. En estos casos, la búsqueda de la propia identidad abre una alternativa. Una opción es el retorno a una tradición propia, el repudio del cambio, el refugio en el inmovilismo, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la "modernidad": es lasolución de los movimientos "integristas" o "tradicionalistas". La otra alternativa es la construcción de una representación de sí mismo, en que pudiera integrarse lo que una comunidad ha sido con lo que proyecta ser. En este segundo caso, la elección de cambio exige, con mayor urgencia aun, la definición de una identidad propia. En la primera opción la imagen de sí mismo representa un haber fijo, heredado de los antepasados; en la segunda, trata de descubrirse en una nueva integración de lo que somos con lo que proyectamos ser. Una y otra opción corresponden a dos vías diferentes de enfrentar el problema de la identidad, de las que hablaré más adelante. Éste es el dilema que se ha presentado al pensamiento de las naciones antes colonizadas, de África y América Latina; es el que desagarra actualmente a los países árabes.

Sin embargo, la búsqueda de la identidad no está ligada necesariamente a situaciones de colonización o dependencia. También otras situaciones de disgregación social pueden dar lugar a un sentimiento de crisis de identidad. Puede tratarse del derrumbe de una imagen idealizada de sí mismo que identificaba a la nación con un papel privilegiado en la historia. La conciencia del fin de la España imperial, por ejemplo, incitó a plantearse el problema de la "decadencia" española y el sentido de la "hispanidad"; la Primera Guerra Mundial provocó en Alemania e Italia una crisis de su propia identidad, que condujo al delirio de una nueva grandeza nacional. ¿Y no comenzaron muchos estadounidenses a preguntarse por el sentido de su propia nación después del desastre de la política imperial en Vietnam?

Hay otros casos más específicos: el de países marginales respecto de Occidente, que forjaron un proyecto de grandeza que entra en crisis. Entonces pueden ser desagarrados por dos posibilidades divergentes, que suponen representaciones distintas de sí mismos: el de igualar a los

países más poderosos, identificándose parcialmente con ellos, o el de concentrarse en sus propios valores, renovando antiguas imágenes de sí para no "perder su alma". Fue el dilema de Rusia en el siglo XIX y el de Japón en el XX.

La búsqueda de la propia identidad se plantea, pues, en situación muy diversas. Sin embargo, podríamos reconocer en todas ellas ciertos rasgos comunes. Intentaré resumirlos.

1) En todos los casos, se trata de oponer a la imagen desvalorizante con que nos vemos al asumir el punto de vista de otro, una imagen compensatoria que nos revalorice. En los países dependientes o marginados, reacción frente a la mirada atribuida al dominador; en las naciones sen pérdida de su antiguo rol mundial, contra la imagen de inferioridad con que temen ser vistas por cualquier otro país desde la escena internacional. La representación revalorizada de sí puede seguir dos vías distintas: acudir a una tradición recuperada, a la invención de un nuevo destino imaginario a la medida de un pasado glorioso, lo cual es la opción de integrismos e imperialismos. Pero puede seguir otra vía más auténtica: aceptar la situación vivida e integrarla en un nuevo proyecto elegido. De cualquier modo, se trata de oponer un "sí mismo" a los múltiples rostros que presentamos cuando nos vemos como nos verían los otros.

2) En todos los casos, esa representación de sí mismo permite reemplazar la disgregación de imágenes con que puede verse un pueblo, por una figura unitaria, ya sea al rechazar las otras imágenes por "ajenas" o al integrarlas en una sola.

3) La representación de sí mismo intenta hacer consistente el pasado con un ideal colectivo proyectado. La identidad encontrada cumple una doble función: evitar la ruptura en la historia, establecer una continuidad con la obra de los ancestros, asumir el pasado al proyectarlo a un nuevo futuro. Al efectuar esa operación imaginaria, propone valores como objetivos y otorga así un sentido a la marcha de una colectividad.

Las distintas respuestas al problema de la identidad pueden ser incorporadas en ideologías, esto es, en sistemas de creencias que tienen por función reforzar el poder político de un grupo dentro de la sociedad. Esta función es ambivalente. Por una parte, responden a un movimiento de emancipación de los roles a los que los países dominadores pretenden reducir a los dominados, negación a determinarse por la mirada del otro; forman parte, en esa medida, de un pensamiento de liberación. Por otro lado, por cuanto logran una unidad interna en la sociedad y establecen ideales comunitarios, pueden servir de instrumento al poder político para acallar divergencias en el interior y justificar agresiones al exterior. Son parte entonces de una ideología de dominación.

Además, la representación de una identidad nacional o étnica puede no ser compartida por todos, corresponder a un proyecto de un grupo particular dentro de la sociedad y servir a sus intereses. De hecho, a menudo coexisten distintas nociones de la identidad nacional en grupos sociales diferentes, que responden a intereses opuestos. Dos imágenes de la propia "identidad" se opusieron con fuerza en la guerra civil entre las "dos Españas"; Alemania y Japón fueron víctimas de una representación de sí mismos que, al ser llevada al paroxismo de la dominación mundial, acalló otra búsqueda de una identidad auténtica basada en la línea humanista de sus respectivas culturas; en Estados Unidos no es fácil hacer coexistir la Norteamérica de la democracia y los derechos humanos con la del "destino manifiesto"; en la América Latina una representación de la nación, conservadora e "hispanista", se opuso fuertemente, después de la independencia, a otra liberal y "mestizante"; en los países árabes, en fin, se observa ahora el trágico conflicto entre dos posibles figuras de la propia identidad: la del renovado fundamentalismo islámico y la modernizadora y democrática. Por ello resulta tan importante distinguir entre vías de acceso diferentes a la "identidad" colectiva.

Una última advertencia. Un sujeto social puede hacer suyas distintas identidades

colectivas, que corresponden a las diferentes a las diferentes colectividades —de mayor o menos extensión— a las que pertenece. Hay identidades grupo, de clase, de comarca, de pertenencia religiosa, que pueden cruzarse con las de etnia y nacionalidad. En estas mismas, un sujeto puede reconocerse en varias identidades, de distinta amplitud, imbricadas unas en otras. En México puede verse a sí mismo como zapoteca, oaxaqueño, mexicano y latinoamericano y norteamericano, etc. Pero aquí prescindiré de esta complicación y sólo me detendré en la búsqueda de la identidad nacional o étnica.

La vía de la singularidad

La representación que una colectividad tiene de sí misma no siempre se vuelve tema de una reflexión expresa. Se manifiesta en los comportamientos colectivos, se transmite en la educación, se difunde en los medios de comunicación, se discute en las controversias políticas, se expresa en las obras culturales y en las formas de convivencia, a menudo de manera implícita y poco consciente. Los poderes y las ideologías políticas, para dar unidad a la comunidad y marcarle un sentido a su acción, suelen hacer explícita una interpretación de la nación, que se manifiesta en imágenes simbólicas y en narraciones sobre sus orígenes y metas. Son los dioses tutelares, los héroes y patricios, los relatos fundadores, las gestas históricas; pueden ser también ciertas instituciones políticas y ritos conmemorativos.

Sólo en situaciones críticas, como las que antes recordé, se cuestiona esa representación. Se vuelve entonces un tema expreso de reflexión, en la literatura, en la filosofía, en el pensamiento político. Fue tema de la literatura rusa, por ejemplo, en el siglo pasado; de la reflexión española a partir de la Generación del 98; de la filosofía latinoamericana en este siglo. Preguntémonos ahora por las modalidades teóricas que puede tomar la investigación reflexiva sobre la identidad de un pueblo.

Suelen oscilar entre dos modelos opuestos, que suponen sendas concepciones de la identidad. Claro está que entre ellos se dan toda clase de confusiones y matices intermedios. En ambos se trata de formar una imagen del pueblo con la que podamos identificarnos, pero sus procedimientos son diferentes. En una vía, esa imagen reproduce los rasgos singulares que nos caracterizan: la llamaremos vía de la singularidad. En la ora, en cambio, la imagen de sí mismo es obra de un proyecto: llamémosla vía de la autenticidad. En ambas trata de integrarse el pasado con el futuro elegido, pero el énfasis es distinto: mientras la primera ve el futuro a la luz de la historia, la segunda juzga la historia a partir de un futuro elegido.

Veamos la primera vía. Identificar a un pueblo sería distinguirlo frente a los demás. Una cultura sería “ella misma” en la medida en que asuma como propias las notas que la separan de cualquier otra. La identidad se encontraría al detectar los rasgos que constituyen lo “propio”, lo “peculiar” e incomparable de una cultura. Se procederá por detección de las características peculiares y exclusión de las comunes. Debajo de este procedimiento intelectual descansa la idea simple, de que hablé al principio, según la cual identificar un objeto es mostrar que es discernible de los demás. Esta idea está implícita en todos los nacionalismos, tanto defensivos como agresivos. Las ideologías nacionalistas incluyen la afirmación de sí mismo por oposición a lo común y la valoración de lo propio por ser exclusivo.

La vía de la singularidad puede seguirse por varios caminos diferentes, que presentan atajos intermedios. El más superficial: singularizar un pueblo por un conjunto de signos exteriores. En efecto, una manera general de reconocer un objeto es encontrar en él ciertos signos distintivos. Así como reconocemos un árbol por la forma de sus hojas o a un individuo por una cicatriz, podríamos identificar la pertenencia a un pueblo por ciertos signos distintivos de su cultura. Pueden ser cutáneos o accidentales, como la manera de hablar, las preferencias musicales o los gustos culinarios, que permiten adjudicar una nacionalidad a quien da muestra de ellos. Puede tratarse también de símbolos nacionales: la bandera, los iconos locales (patrióticos o religiosos), los héroes colectivos. La identidad nacional

se reduce a ese conjunto de signos simples, que no corresponden a ningún otro pueblo. Esa representación elemental basta, sin embargo, para alimentar un nacionalismo popular y chocarrero.

Este camino puede bifurcarse en otro, más cultivado y circunspecto. El investigador, por lo general un universitario, intenta retener en las obras culturales, las notas que expresen una peculiaridad nacional. Trata de encontrar en las expresiones culturales ciertos rasgos que pudieran verse como característicos de esa cultura, que se prolongan desde un pasado histórico. Puede destacar, por ejemplo expresiones del habla, gestos habituales, entonaciones poéticas, comportamientos mágicos o religiosos, colores de una paleta, ritmos o tonalidades musicales, cuya presencia situaría una obra o una actividad humana como perteneciente a una cultura específica. La calidad o profundidad de la obra pasa a segundo término, importa que exprese caracteres peculiares, en los que pueda reconocerse el "espíritu de un pueblo" o una "manera propia de ver el mundo". En el peor de los casos, los rasgos distintivos pueden fijarse en estereotipos; en el mejor, conducir a destacar el "color local" de las obras culturales, que nos permite comprenderlas mejor. La investigación puede proseguirse de manera metódica, hasta revelar un conjunto de creencias y actitudes colectivas, presupuestas en todas las demás, que expresarían una manera específica de sentir y comprender el mundo en torno, una "forma de ser" y un "estilo de vida".

Un camino diferente es más irracional... y más amenazante. No lo recorren ya universitarios sino ideólogos fanáticos. Se trataría ahora de encontrar, como núcleo de la nacionalidad o etnia, alguna nota "esencial", es decir, permanente a través de todos los cambios. ¿Qué puede ser más permanente que una propiedad que precede a la historia misma, la raza, por ejemplo? El racismo ha sido, en el siglo XX, la respuesta más siniestra al problema, legítimo, de la identidad nacional. Como alternativa acudamos, al menos, a los elementos inscritos desde los orígenes en nuestra historia, que nos hicieron distintos durante generaciones: el apego a la tierra de nuestros antepasados, la religión heredada, el destino revelado en alguna gesta pasada. La tradición es la depositaria de esas "esencias nacionales". El nacionalismo chocarrero, el reflexivo y cultivado, el inquisitivo y profundo, se transforman ahora en una afirmación de sí mismo excluyente de los otros. Puede conducir entonces tanto a una huraña defensa frente al extraño, como a la agresión y la intolerancia contra él. En todos los nacionalismos agresivos, en los imperialismos —imaginarios o reales—, en los movimientos integristas de raíz religiosa, podemos reconocer esta operación ideológica. Característica de todos ellos es la identificación de la imagen de la nación con ciertas notas esenciales que nos separan de los otros y garantizan nuestra propia excelencia.

Por distintos que sean estos caminos diferentes de la vía de la singularidad, todos responden a una manera análoga de emprender la búsqueda de la identidad. Podemos resumirla en los siguientes rasgos.

1) La identidad se alcanzaría por abstracción, esto es, por exclusión de las notas comunes y detección de las singulares. La imagen en que nos reconocemos se identifica con esas notas particulares. Entre la singularidad de una cultura y su universalidad es difícil la mediación. La dificultad de conciliar las características peculiares de una cultura con su alcance universal es insoluble, mientras se conciba la identidad cultural como singularidad exclusiva.

2) Si la identidad de un pueblo puede alcanzarse al detectar sus notas peculiares, ese conjunto de notas tenderá a verse como un haber colectivo, transmitido por la educación y la tradición cultural. Lo que constituye el "sí mismo" de un pueblo le está dado, aunque podría estar oculto; a nosotros corresponde descubrirlo.

3) Las características en que puede reconocerse la identidad de un pueblo permanecerían a través de los cambios. Su presencia se hace patente en el pasado en el pasado, son parte de una herencia que si bien podemos acrecentar, no podemos derrochar sin negarnos a nosotros mismo.

La identidad nos mantiene bajo la voz del pasado.

4) La voz del pasado no sólo hechiza, ordena. Debemos fidelidad a nuestra historia. El haber se transforma fácilmente en "destino". La singularidad descubierta, el conjunto de haberes con que nos identificamos debe ser resguardado de los otros. A las imágenes que ellos nos envían, se sustituye ahora una figura ideal, fija, a la que todos debemos conformarnos.

La vía de la autenticidad

Pero la búsqueda de la identidad colectiva puede seguir otro camino. Puede guiarse por una noción de "identidad" distinta: en vez de la singularidad, la autenticidad.

Veamos ahora este segundo modelo. En el lenguaje ordinario, solemos calificar de "auténtica" a una persona si: 1) las intenciones que profesa y, por ende, sus valoraciones son consistentes con sus inclinaciones y deseos reales, y 2) sus comportamientos (incluidas sus expresiones verbales) responden a sus intenciones, creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura.

Lo contrario de una cultura auténtica es una cultura imitativa, que responde a necesidades y proyectos propios de una situación ajena, distinta a la vive un pueblo. Por lo general, en las sociedades colonizadas o dependientes muchos grupos de la elite, ligados a la metrópoli dominante, tienden a una cultura imitativa. Se crea así una escisión en la cultura del país. Pero las formas importadas de los países dominantes pueden dar lugar a una cultura imitativa, no por su origen externo, sino por no estar adaptadas a las necesidades de una colectividad ni expresar sus deseos y proyectos reales, sino sólo los de un pequeño grupo hegemónico. Tan inauténtica es una cultura que reivindica un pasado propio, como la que repite formas culturales ajenas, si el regreso al pasado no da una respuesta a las verdaderas necesidades y deseos colectivos, en la situación que en ese momento vive un pueblo. En los países antes colonizados, tan inauténtico puede ser el retorno a formas de vida premodernas, por "propias" que sean, pero que no responden a las necesidades actuales, como la reproducción irreflexiva de actitudes y usos del antiguo colonizador.

Un pueblo comienza a reconocerse cuando descubre las creencias, actitudes y proyectos básicos que prestan una unidad a sus diversas manifestaciones culturales y dan respuesta a sus necesidades reales. La identidad de un pueblo no puede describirse, por lo tanto, por las características que lo singularizan frente a los demás, sino por la manera concreta como se expresan, en una situación dada, sus necesidades y deseos y se manifiestan sus proyectos, sean éstos exclusivos o no de ese pueblo. A la vía de la abstracción se opone la de la concreción.

La identidad sería, en esta concepción, una representación imaginaria, propuesta a una colectividad, de un ideal que podría satisfacer sus necesidades y deseos básicos. La vía para encontrarla no sería el descubrimiento de una realidad propia escondida, sino la asunción de ciertos valores coherentes con su realidad. La identidad no sería un dato, sino un proyecto.

Las necesidades y deseos de un pueblo no son fijos, cambian con las situaciones históricas. Cada situación plantea un nuevo desafío. La identidad de un pueblo evoluciona y toma diversas formas a través de esos cambios. Comprende un proceso complejo de identificaciones sucesivas. Tanto en los individuos como en las colectividades, la identidad no se constituye por un movimiento de diferenciación de los oros, sino por un proceso complejo de identificación con el otro y de separación de él. El papel central que desempeña, en la formación de la personalidad, la identificación con modelos ajenos es bien conocido. De manera parecida, en la constitución de la identidad de un pueblo tienen un papel indispensable sus identificaciones sucesivas, en el curso de la historia, con las formas de pensamiento y de vida de otros pueblos, sean dominadores o dominados. La identidad nace de un proceso dinámico de singularización frente al otro y de identificación con él.

Habría, pues, que distinguir entre "imitación" e "identificación". Por imitación reproducimos elementos de una cultura extraña, que no responden a nuestra situación y que no se integran con los demás elementos de nuestra cultura. Por identificación, en cambio, integramos en nuestra cultura elementos provenientes de fuera, que dan respuesta a nuestras nuevas necesidades históricas y pueden satisfacer nuestros nuevos deseos. La imitación forma parte de una cultura inauténtica, la identificación puede consistir en una manera auténtica de abrirnos a formas culturales que respondan mejor a situaciones históricas nuevas.

La concepción de la identidad como un conjunto de características particulares que excluyen las de otras culturas se deja guiar por la imagen engañosa de la unicidad como singularidad discernible de las demás. Pero la unicidad de una cultura consiste más bien en la concretización, en una situación específica, de un complejo de características que pueden ser comunes con otras culturas. Cada representación del mundo es única, pero no por contener notas singulares y exclusivas, sino por integrar en una totalidad específica características que pueden presentarse, de otra manera, en otras configuraciones. Así, las mismas necesidades, deseos y aspiraciones pueden expresarse en complejos culturales diferentes. De hecho, las manifestaciones culturales de los otros pueblos son percibidas a menudo como posibilidades propias. Cada cultura es una forma de vida que se ofrece como ejemplo a las demás.

Para ser auténtica una cultura debe responder a las necesidades colectivas reales. Pero un pueblo no es una realidad dada una vez por todas, es una configuración cambiante con las circunstancias. Una cultura auténtica debe responder en formas renovadas a necesidades variables que exigen a menudo tareas insólitas. Cada nueva situación lanza un desafío: conformar a otras necesidades los valores de una cultura; formular, por lo tanto, otros proyectos. No hay imagen fija de una colectividad que pudiera conformarse a las rupturas de la historia.

Por otra parte, la representación de sí mismo, que puede ofrecer unidad a la multiplicidad de una cultura, puede cambiar según la mirada de quienes la interrogan. Tanto en los logros culturales como en los episodios históricos de un país, somos nosotros quienes debemos elegir las características que recoja la imagen en la cual reconocernos. El descubrimiento de lo que fuimos está guiado por la proyección de lo que queremos ser. Si la identidad de un pueblo no es una realidad oculta que descubrir, sino una figura que dibujar, su búsqueda obliga a la selección del pasado, para asumir de él los rasgos consistentes con nuestro proyecto y rechazar los que se le opongan. En cada situación elegimos un pasado propio y nos deshacemos de otro. La identidad permite dar una continuidad a la historia, al prestarle un sentido. Para ello tiene que hacer coherente el pasado con nuestras metas actuales. Así, la tradición presenta el rostro que nuestro proyecto dibuja en ella. Mientras la vía de la singularidad concibe el pasado como una realidad que se nos impone, la búsqueda de la autenticidad ve en él un anuncio de los ideales que abrazamos. La gesta del pasado con la que nos identifiquemos dependerá de lo que propongamos para nuestro país. Porque la identidad de un pueblo nunca le está dada; debe, en todo momento, ser reconstruida; no la encontramos, la forjamos.

"Llega a ser tú mismo" es el llamado de la identidad. ¿Cómo entender este mandato paradójico? Un pueblo llega a ser "él mismo" cuando se conforma libremente a un ideal que responde a sus necesidades y deseos actuales. La búsqueda de la identidad puede seguir dos vías divergentes. La primera nos permite, en el sentimiento de nuestra singularidad preservarnos de los otros. La seguridad de compartir una herencia puede liberarnos de la angustia de tener que elegirnos. Podemos entonces estar tranquilos: un pueblo debe ser lo que siempre ha sido. La otra vía nos enfrenta a nuestras necesidades y deseos, nos abre así a la inseguridad. A nosotros incumbe dibujar el rostro en el que podamos reconocernos, pues un pueblo debe llegar a ser lo que ha elegido.

La etnicidad y sus formas:

aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica

Eduardo Terrén

Weber (1979: 315-378) reconoció que la identidad racial y el sentimiento de pertenencia basado en la afinidad grupal eran fuentes «problemáticas» de la acción social, creencias irremisiblemente ambiguas y de múltiples orígenes sociales. Incluso llegó a dudar de que la etnicidad como tal fuera un concepto adecuado para el análisis sociológico riguroso; pero, en la medida en que la profusión del término en la literatura sociológica actual viene a contradecir ese escepticismo, parece oportuno someter el concepto a esa labor de esclarecimiento conceptual que Merton (1995) consideraba como una de las funciones clave de la teoría sociológica.

Uno de los principales obstáculos con que se encuentra la investigación de las relaciones interétnicas deriva precisamente de un enfoque incorrecto de la dinámica de la etnicidad. La clave de la inadecuación de este enfoque radica en proyectar sobre el objeto que pretende investigarse la rigidez semántica de la categoría bajo la que pretende subsumirse. De esta forma, la diversidad de estrategias y adaptaciones a que dan lugar las negociaciones de los individuos con las condiciones simbólicas y materiales de su entorno tiende a quedar aprisionada bajo un modelo estático y esencialista de categorización cultural. Es nuestra tesis que sólo a partir de una adecuada conceptualización del carácter abierto, diverso y complejo de la identidad y el sentimiento de pertenencia étnicos puede obtenerse una buena base para lo que Rex (1997) ha señalado como el punto de partida necesario de una sociología seria de las sociedades multiculturales: «el estudio tanto teórico como empírico de la naturaleza de los grupos étnicos minotitarios y migrantes, no en la forma en que estos grupos son categorizados y clasificados por el estado, sino en la forma en que dichos grupos se ven a sí mismos».

Si la etnicidad es un sentimiento de pertenencia cuya investigación entra dentro del análisis de la reproducción cultural, la corrección de esta tendencia esencialista exige como primer paso una adecuada teoría de la dinámica de la cultura que nos permita ver en toda su riqueza la variabilidad de formas adaptativas que puede registrar el sentimiento de la pertenencia étnica, no sólo entre los diferentes grupos, sino incluso entre los individuos que normalmente tendemos a subsumir bajo una misma categoría étnica y cuyos comportamientos tendemos a deducir a partir de los atributos culturales que asociamos a esa categoría.

En el fondo, como señaló Robert Park (Terrén, 2001), lo esencial de todo proceso cultural es la comunicación y, en la medida en que la etnicidad es producto de una relación cultural, las mútiples formas en que se manifiesta dependen de las condiciones en que se produzca la comunicación. El objetivo último de una adecuada conceptualización de la etnicidad radica, por tanto, a mi juicio, en liberarla de la metáfora de la frontera como línea de separación predefinida y concebirla como momento de contacto e intercambio. Esto sería algo así como «desterritorializar» la cultura, invirtiendo la tendencia que Lamo de Espinosa (1995) considera característica del romanticismo que fluye desde Toynbee hasta Huntington. Se podría decir, en definitiva, que es llevarla desde el plano del espacio al del tiempo para mostrar que, después de todo, «el grupo étnico no es en sí mismo una comunidad, sino tan sólo un momento que facilita el proceso de comunización» (Weber, 1979).

Lo que Jenkins (1997) denomina el «modelo socioantropológico de la etnicidad» proporciona una base adecuada sobre la que entender la complejidad de la dinámica cultural que caracteriza al sentimiento de pertenencia étnica. Se trata de un modelo que entronca con las reflexiones de Max Weber sobre la diferencia sentida, con la teoría de la construcción del yo social de

George H. Mead y, sobre todo, con el interés de Fredrik Barth por analizar la identidad étnica desde la perspectiva de la organización social de las diferencias culturales. Para Barth, efectivamente, el rango ontológico de las etnias en tanto que grupos no debe encapsularse rígidamente entre unos límites prefijados, pues la identidad étnica que suministra un determinado sentimiento de pertenencia es algo consustancialmente problemático, al ser constantemente producido y reproducido en las interacciones de la vida cotidiana.

Este modelo de la «etnicidad en juego» puede sintetizarse en los siguientes supuestos: *1)* que la etnicidad es una cuestión de diferenciación cultural (inexorablemente ligada, por tanto, a la dialéctica de similaridad y diferencia en que se juega la identidad social); *2)* que, en la medida en que la cultura tiene que ver con la negociación de significados compartidos, la etnicidad se desarrolla fundamentalmente a través de la interacción social y contribuye a la formación de la identidad, y *3)* que, consiguientemente, la etnicidad no es algo más fijo ni preestablecido que la cultura de la que forma parte.

Este modelo puede ponerse en relación con teorías de la cultura y la identidad como las de Fredric Jameson y Peter Weinreich. Jameson (1998), por ejemplo, señala cómo «la cultura —la versión más débil y secular de eso llamado religión— no es una sustancia o un fenómeno propiamente dicho; se trata de un espejismo objetivo que surge de una relación entre, por lo menos, dos grupos». De ello se desprende que no es estrictamente correcto decir que un grupo tenga una cultura por sí mismo, pues sólo adquiere conciencia de ella a través del contacto con lo que le es extraño. En definitiva, «la cultura debe verse siempre como un vehículo o un medio por el cual se negocia la relación entre grupos». De esa negociación surge la identidad social a la que contribuye de muy diversas maneras la puesta en juego de la etnicidad, que no es, por tanto, propiedad de un grupo, sino de una relación.

De hecho, en una línea afín a los estudios de Stuart Hall sobre la forma en que las representaciones culturales son utilizadas para marcar y sostener la particularidad y la diferencia entre grupos (Hall, 1997), la teoría de la identidad de Weinreich (1994), retomando la vieja idea de la resolución de las disonancias cognitivas, establece que los procesos de desarrollo y redefinición de la identidad se originan en una percepción siempre conflictiva, tanto de los atributos del endogrupo y del exogrupo como de las circunstancias en que se produce el contacto entre ambos. La línea de Weinreich se distancia de la de otros modelos totalizadores que, como la teoría de la elección racional de Michael Hechter o la sociobiología de Peter van den Berghe, por ejemplo, intentan reducir toda la casuística de las relaciones interétnicas a un solo modelo universal de acción. Son estos esfuerzos teóricos reduccionistas, herederos, según Yinger (1994), del sueño de una «gran teoría» que impiden el desarrollo de una aproximación multidimensional al fenómeno de la etnicidad. Por el contrario, para Weinreich (1994) los procesos psicosociológicos puestos en marcha, por ejemplo, por los católicos o los protestantes de Belfast en la negociación de su identidad pueden no guardar mucha correspondencia con los desarrollados por los adolescentes caribeños o asiáticos de Bristol. El supuesto básico que subyace a su reflexión es que «las personas (al contrario que los objetos inanimados de las ciencias naturales) tienen la capacidad de crear nuevas circunstancias, generar nuevas formas de definir el mundo, inventar nuevas tecnologías e instituciones que alteran los estilos de vida y debilitan radicalmente los sistemas de valores tradicionales».

Esta línea de desarrollo teórico sintoniza claramente con la tendencia posestructuralista a mostrar la naturaleza discursiva de lo social. Por lo que a la investigación de la etnicidad respecta, esta tendencia, que bien puede entenderse como una toma de conciencia de la complejidad y el sesgo implícito de todo acto de representación, ha sido clara en un giro teórico que —con palabras de Stuart Hall— podríamos decir que va de la totalización a la articulación del objeto. En efecto, las discusiones más vinculadas a las

teorizaciones posestructuralistas (Hall, 1992; Rattansi, 1994) han servido para poner de manifiesto el esencialismo en que había caído buena parte de la investigación de tipo culturalista, un esecialismo que tiende a hacer ver a los miembros de las mayorías culturales como inequívocamente portadores de un racismo más o menos manifiesto y a los de las minorías como portadores no menos inequívocos de una identidad igual y específica para cada grupo, así como de una similar experiencia de racismo.

Este esencialismo es el que muchas veces impide ver que «en el mundo moderno la identidad siempre es un juego abierto, complejo y sin fin, algo siempre en construcción»6. Este esencialismo epistemológico puede verse como una extensión de lo que Hall denomina el «absolutismo étnico» y su visión cerrada de la cultura y la comunidad, un absolutismo que impide reconocer muchos fenómenos asociados al carácter híbrido de la vida de quienes «portan rasgos de culturas particulares, de tradiciones, lenguajes, sistemas de creencias, textos e historias que los han modelado […] [pero que] ya no estarán nunca unificados en el viejo sentido porque son inevitablemente el producto de varias historias y culturas entrecruzadas que pertenecen a varios "hogares" al mismo tiempo —y, por tanto, a ninguno en particular». En este mismo sentido, Paul Gilroy (1987) ha hablado de una visión absolutista que condena a las culturas como expresiones fijas y mutuamente impermeables de identidad racial; una visión recurrente en el «sentido común racial» y en algunas posiciones multiculturalistas, pero que dista mucho de ser ajustada a la realidad estudiada.

De estas discusiones cabe extraer la necesidad de reconocer ese tipo de relación social que constituye la relación interétnica como algo necesariamente complejo y frecuentemente contradictorio, pues la etnicidad no es una esencia inmutable que condicione unilateralmente el comportamiento de los individuos. La etnicidad es un criterio de pertenencia basado en un conjunto de ideas, símbolos y sentimientos constantemente recreados y redefinidos en la práctica cotidiana de los individuos al vincular su identidad con la afiliación a grupos que se consideran caracterizados por alguna particularidad cultural.

La necesidad de reorientar el estudio de la etnicidad hacia una mayor sensibilidad con las diferentes formas en que se acopla sobre procesos de identificación, protagonizados por individuos con muy diversos proyectos, expectativas y experiencias de movilidad se deja ver, por ejemplo, en una reflexión sobre la categorización étnica de los jóvenes inmigrantes, como la presentada por Véronique de Rudder (1997).

De Rudder se apoya en trabajos empíricos que muestran la variabilidad de las formas de organización, de las relaciones internas y de los recursos simbólicos y materiales de las comunidades étnicas residentes en Francia. Muy sensible a los problemas de categorización de un campo de investigación «demasiado político e insuficientemente científico», de Rudder reflexiona sobre las consecuencias epistemológicas que conlleva la tendencia de los actores institucionales a construir modelos de afiliación étnica que terminan imponiéndose a las experiencias de los individuos categorizados. Estos modelos tienden a reificarse, «pasando por "reales" cuando no son más que construcciones formales; cuando no son, en el mejor de los casos, más que ideales abstractos nunca realizados ni "puros"» (1997). Esta tendencia tiene el riesgo no ya de forzar a que lo real se conforme al modelo, sino de ocultar prácticas que pueden contradecirlo.

Esta reflexion tiene la virtud de mostrar que la reificación y la fijación de categorías étnicas proporciona al análisis de las relaciones étnicas una base conceptualciega al carácter multidimensional de la identificación social e insensible a la presencia frecuentemente lábil y fluctuante de la etnicidad. Esta insensibilidad deriva del hecho de utilizar como criterio de inclusión una etiqueta identitaria basada en un concepto excesivamente rígido y ahistórico de los orígenes. Según De Rudder, esto conlleva implícitamente una noción de

la heredabilidad que, además de ser difícilmente sostenible desde un punto de vista sociológico, es muy explotable desde el punto de vista del conservadurismo cultural tan afín al discurso de los orígenes nacionales. Pero lo cierto es que en esto el sentido común racial basado en la estereotipia y la lógica censal o estadística coinciden. Además, la utilización de tipologías es un recurso legítimo en las ciencias sociales; y —qué duda cabe— una vez construidas, estas categorías permiten comparaciones a través del tiempo y del espacio. No obstante, aun aceptando que los grupos a que se refieren las categorías étnicas se hayan mantenido relativamente estables, cabe preguntarse si lo que permanece es la representación misma o la realidad que pretende subsumirse bajo una determinada figura sociaL.

Este tipo de problemas se plantean, por ejemplo, en la categorización de los descendientes de las poblaciones inmigrantes, es decir, de individuos cuyos orígenes (tanto en sentido jurídico como cultural) no son los mismos que losde sus padres ni que los de los individuos de la sociedad receptora con quienes compartirían otras variables como la edad, el sexo o la posición socioeconómica (del estudio de este caso proviene la base empírica en que se apoya la reflexión de De Rudde). Problemas similares de ajuste conceptual se plantean también cuando categorizamos como étnicas situaciones de minorización cultural en las que las diferencias que podríamos considerar étnicas pueden tener fundamentos muy diversos y dar lugar a estructuras organizativas y adaptativas igualmente diversas, desde los casos más o menos aislados de recién llegados hasta las comunidades autóctonas históricamente separadas o marginadas (Giménez, 1996; Wieviorka, 1997).

Ante la aporía a que da lugar este dilema entre la necesidad del recurso a las categorizaciones y la conciencia de su escasa relevancia para una correcta comprensión de la dinámica de la etnicidad, De Rudde apuesta por abrir paso a una concepción más procesual, tanto de la formación de colectividades concretas más o menos durables como de su construcción identitaria: «no queda más que una vía incierta en la que sólo la historia —y especialmente la que viene de la mano de una sociología reflexiva del conocimiento— podrá conjugar validez y fecundidad. La vía de una perspectiva resueltamente relativista y, en consecuencia, constructivista» (1997).

La utilidad de esta perspectiva a la hora de destacar el carácter negociado e irremediablemente problemático de la etnicidad se pone especialmente de manifiesto cuando se analiza desde el punto de vista de la identidad y la experiencia de los sujetos implicados en una relación de contacto intercultural. Esto es lo que ocurre en buena parte de la reciente investigación etnográfica que tanto ha contribuido a resaltar el carácter complejo de la etnicidad.

Su estudio de la etnicidad desde el punto de vista de la gestación de las identidades de grupo ha supuesto un claro contrapunto a lo que desde su perspectiva se considera como un claro déficit de las campañas y las medidas oficiales contra el racismo y la xenofobia. Dicho déficit estriba fundamentalmente en que esa especie de antirracismo oficial no ha tenido apenas en cuenta las formas reales en que el racismo y los patrones ideológicos de exclusión social entran a formar parte de la práctica cotidiana y la cultura vivida de la gente. La superación de este déficit puede considerarse a buen seguro como el motivo fundamental de toda esta literatura sobre las «nuevas etnicidades».

La apuesta de esta línea de investigación se basa en primer lugar en un reconocimiento tanto de la validez como de las limitaciones de los estudios etnográficos a la hora de abordar lo que constituye su principal objeto de estudio: la etnicidad desde el punto de vista de la formación de la identidad. Puede considerarse significativa a este respecto la reflexión de James Clifford (1989), que ha contribuido a poner de manifiesto la urgente necesidad de referir todo intento de interpretación cultural a cuestiones de reconocimiento que pongan a un mismo nivel de relevancia las narrativas de los sujetos estudiados y las de quienes los estudian.

La invitación etnográfica de esta perspectiva, sin embargo, no alberga ninguna pretensión absolutista que lleve a hacer de la etnografía un árbitro privilegiado de lo que realmente ocurre en las calles. Contra lo que David Parker (1995) ha calificado como un «realismo estratégico» que atribuye a la etnografía una desmesurada capacidad de dilucidación de la verdad y una especie de colonización de lo antropológico, la perspectiva del estudio de las nuevas etnicidades apunta más bien hacia el reconocimiento de que la etnografía supone, más bien, un experimento con la verdad que nunca puede ser completado de forma concluyente. Clifford (1986) ha resumido así este punto: «Incluso los mejores textos etnográficos —serias ficciones de verdad— son sistemas o economías de la verdad. El poder y la historia operan a través de ellos de una forma que sus autores no son plenamente capaces de controlar. Las verdades etnográficas son, pues, inherentemente parciales, comprometidas e incompletas ». Su apuesta metodológica se basa, en definitiva, en una epistemología modesta.

Pero en esta epistemología modesta radica la posibilidad de no condenar el fenómeno investigado a la tiranía de las categorías, de hacer más sensible la teorización a la experiencia real de los sujetos investigados. El reto es, en este sentido, evitar la comodidad de los discursos establecidos basados en lo que Foucault llamó «tiranía de los universales» y Barthes, la «simplicidad de las esencias». Es decir: de lo que se trata es de evitar viejas dependencias epistemológicas que llevan a plantear las cuestiones multiculturales en función de simples arquetipos culturales cuya esencia metafísica no hace sino reificar conceptos como los de «minoría» o «etnia» y, en última instancia, presentar las culturas estudiadas como unidades absolutas herméticamente cerradas.

Para ello no basta con reconocer la relación que ha guardado el racismo con la construcción de las identidades colectivas en la historia del romance de la ciencia social europea con los no europeos (Jenkins, 1997; Terrén, 2002). Debe irse más allá y sumergirse en las profundas transformaciones que están sufriendo hoy día la semántica social de la raza, la nacionalidad y la identidad. La clave de un adecuado estudio de la diversidad cultural no radica sólo en hacer la crítica de las lógicas pseudocientíficas que antaño servían de base a la jerarquización de la diversidad, algo que ya se hizo en la teoría social de la posguerra. Radica, más bien, en superar ese «absolutismo étnico» que esclereotiza la verdadera naturaleza cambiante de la vida social y cultural de los individuos que subsumimos bajo categorías étnicas.

Así lo sugiere una investigación que podemos considerar como paradigmática para nuestro caso. El trabajo de Back (1996) aborda el dinamismo inherente a la vida cultural de las nuevas etnicidades al estudiar a la juventud que habita en zonas multirraciales del sur de Londres. Back se centra en investigar las prácticas culturales a través de las cuales diversos grupos de adolescentes de dos barrios londinenses confieren al estereotipo de la raza significados específicos en contextos diferentes. Lo que subraya el estudio comparativo de estos contextos multiculturales son los procesos de intercambio e hibridación cultural en que se gesta la dinámica de la etnicidad. Back compara la reproducción de esta dinámica en un contexto de clase obrera blanca y otro étnicamente mixto. Interesa aquí especialmente destacar algunos de los conceptos clave que se instrumentalizan en la investigación.

Desde el punto de vista de los procesos de estructuración social en que se enmarcan los discursos de formación de la identidad es interesante reparar, por ejemplo, en el concepto de «discurso comunitario», concepto que se prefiere al de «ideología» porque sugiere una naturaleza menos estable y una presentación menos formalizada en cuanto a su consistencia semántica. Puede verse en ello seguramente un distanciamiento de los modelos tradicionales de análisis de las conciencias de clase, rígidamente vinculadas las más de las veces a algún tipo de determinación estructural. Frente a ello, el tipo de construcción cultural a que se refiere el discurso comunitario permite mostrar la

dinámica esencial de lo que podríamos denominar la «etnicidad vivida»: la propia visión de la comunidad se presenta, así, como una construcción discursiva utilizada como recurso cultural en toda situación cognitiva que hace uso de definiciones inclusivas o exclusivas (dentro / fuera, nosotros / ellos). En la reconstrucción etnográfica de las diferentes «voces» que intervienen en la formación del discurso comunitario, Back presta una especial atención a los diversos estilos de vida locales, con lo que retoma uno de los aspectos básicos del estudio sociológico del estatus, no siempre identificable con los intereses (de clase) que cabría deducir de la posición de los sujetos estudiados en el sistema económico.

El sistema de significados constantemente negociado en los procesos simbólicos de construcción de la identidad colectiva se concreta, para Back, en una forma específica de discurso comunitario denominado «nacionalismo de vecindario» *(neighbourhood nationalism).* Las diversas formas de este nacionalismo reproducen, de forma no mecánica y siempre mediada por las condiciones históricas locales, los elementos de inclusividad y exclusividad que caracterizan a ese etnocentrismo que parece albergar toda forma de nacionalismo. Sin entrar ahora en la oportunidad del concepto, baste señalar su utilización como muestra de la forma en que se analiza la influencia del contexto social comunitario sobre la construcción de la identidad, huyendo de esencialismos y subrayando el carácter inequívocamente multifactorial y negociado de dicha construcción. Ciertamente, como afirma Hall, las identidades «no están acorazadas una frente a otra» ni se forjan de igual forma en diferentes contextos.

Así, por ejemplo, aunque la importancia de los argumentos raciales en la explicación del declive de las condiciones de vida de uno de los barrios estudiados por Back es un componente importante en el discurso comunitario elaborado por la población adulta, cabe apreciar que los jóvenes, más expuestos a ciertas formas de sincretismo cultural, no reproducen pasivamente este patrón adscriptivo. La construcción cultural de la identidad de estos jóvenes tiende a rechazar el color de la piel en sus estrategias de interpretación de la comunidad, dando lugar a una especie de sincretismo cultural de los jóvenes negros y blancos de clase obrera. Sin embargo, la investigación de Back muestra cómo su común identificación como miembros de la comunidad local no está exenta de ciertos motivos racistas frente a negros de otras zonas o frente a miembros de otras comunidades étnicas como, por ejemplo, los vietnamitas, claramente estigmatizados como *outsiders.* Se ve, así, cómo los mismos puentes de comunicación y sincretismo cultural que sirven para negociar algunas formas de fusión cultural pueden servir para marcar ulteriores diferencias que generan nuevas estigmatizaciones y exclusiones. Por otro lado, así como estos jóvenes blancos y negros de uno de los barrios comparten un mismo nacionalismo de vecindario, los jóvenes negros de otro reconstruyen su identidad sin referencia alguna a un contexto compartido con los blancos. En este caso, el discurso comunitario de la etnicidad se construye sobre una idea de la negritud como norma de solidaridad e identificación supralocal que lleva a ver como «hermanos» o «compañeros de viaje» a individuos muy lejanos en el espacio y en el tiempo.

En definitiva, «quiénes somos nosotros», «quiénes somos los de aquí» o «quiénes son los nuestros», cuestiones todas ellas de identidad que subyacen a la lógica de la etnicidad, constituyen preguntas a las que individuos que superficialmente caracterizaríamos como miembros de una misma etnia pueden responder de muy diferente forma, según sean las posiciones de poder percibidas en los contextos de su práctica cotidiana y según sean los grupos de referencia respecto a los que vinculan sus patrones de afiliación.

En otros términos, y utilizando la noción weberiana del cierre social, las estrategias culturales que simbolizan dicho cierre pueden ser tan diversas como los privilegios de estatus percibidos y los estilos de vida asociados a ellos. Más allá del hecho de que muchos jóvenes estén creyendo construir una cultura y un espacio vital ajeno a adscripciones raciales, lo que una

investigación como la de Back muestra es que en el interior de esa creencia fluyen complejos y profundos mecanismos que pueden llevar a lo que cabría denominar como un «racismo sin raza» o un «racismo popular». Un racismo que no se expresa de forma monolítica, sino que más bien adquiere muy diferentes sentidos (incluso a veces contradictorios) como recurso estratégico discursivo al servicio de una determinada identidad social.

Dejando ahora a un lado el problema de cómo ciertas formas de racismo popular pueden reaparecer en este constante rehacerse de la etnicidad, lo que se pretende destacar aquí es la exigencia epistemológica que parece desprenderse de esta línea de investigación y lo que aporta a la comprensión de la dinámica cultural en la que se despliega la etnicidad. La clave de esta aportación radica en recurrir a un modelo dinámico de análisis que Back encuentra adecuadamente representado en la imagen del rizoma de Deleuze y Guattari (1980). Debe tenerse en cuenta, a este respecto, que la rizomática no proporciona tanto una nueva metáfora para el fenómeno cuanto un nuevo estilo de pensamiento que (frente al «pensamiento de Estado», unificador y dicotómico) prima en su enfoque de la realidad la multiplicidad y la heterogeneidad (Best y Kellner, 1991). En la dinámica a la que se abre este enfoque la etnicidad no actúa como un elemento apriorístico; no interviene como una esencia determinadora, sino, más bien, como un recurso movilizado en la red de conexiones simbólicas a través de la que se forjan las estrategias de adaptación y de interpretación de la realidad. Con ayuda de esta imagen puede comprenderse la etnicidad como una práctica «liminar», es decir, constantemente redefinida y cuestionada en sus límites, que sumerge las identidades y sus redes de significados en un estado de perpetuo inacabamiento. Los muros de la cultura son porosos, y por tanto también lo son los de la etnicidad.

Sin duda, la visión de la etnicidad que se deriva de este modelo de teorización es escurridiza y polisémica, pero difícilmente podría ser de otra forma si el modelo debe poder aplicarse a todo el abanico de situaciones en las que entra en juego la etnicidad. Piénsese, por ejemplo —y la lista es meramente indicativa—, en los gitanos españoles y en los albaneses; en los afroamericanos, en los negros de Sudáfrica y en los afrocaribeños del Reino Unido; en los judíos neoyorquinos y en los del gueto de Varsovia; en los musulmanes de Yugoeslavia y en los de Francia; en los tecnoemigrantes asiáticos que ocupan los puestos más cualificados de Sillicon Valley y en los asiáticos —o más bien asiáticas— que ensamblan componentes electrónicos en talleres de penosas condiciones…, y piénsese, sobre todo, en las muy diversas estrategias de afiliación étnica que pueden desplegar los individuos y las familias en cada uno de esos casos. Todos ellos son abstracciones de trayectorias múltiples y heterogéneas de la etnicidad. Todos ellos difieren entre sí y varían considerablemente en sí mismos porque todos ellos albergan, en una proporción diferente y variable en el tiempo, elementos que favorecen la reproducción y elementos que favorecen el cambio.

Quizá, después de todo, la etnicidad aún siga siendo más un símbolo útil que un concepto bien definido —como ya en su momento advirtió Weber. Pero, desarrollado en la línea aquí apuntada, puede contribuir a ese gran reto teórico que consiste en subsumir bajo un mismo concepto un fenómeno interactivo tan variable como las múltiples situaciones en que se presenta.

El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss

Rafael Aguilera Portales

La globalización económica, cultural y tecnológica trae consigo el resurgir de problemas como el racismo, el nacionalismo, el fundamentalismo que hunden su raíz en el etnocentrismo. El presente artículo expone una interesante discusión entre el antropólogo Clifford Geertz y Richard Rorty, junto con Lévi-Strauss, sobre el problema de la interculturalidad. Estos defienden un etnocentrismo débil y moderado, que nos aleje de todo universalismo vacío, abstracto y caduco, mientras Geertz critica fuertemente el relativismo cultural en el que incurren. Esta discusión se enmarca dentro de un debate de mayor envergadura entre posilustrados y posmodernos.

El problema de la interculturalidad en la discusión actual

El problema de la interculturalidad, las diferencias culturales y de la justicia tiene su centro de gravedad en la polémica entre posmodernos y posilustrados. La versión posmoderna de este debate se debe quizás a Jean-François Lyotard (1). El disenso, la activación de las diferencias, los islotes culturales sin comunicación mutua y la diversidad cultural son los elementos definidores de la situación. Existe un aislamiento cultural.

Las ideas de diálogo o comunicación intercultural pertenecen al universo moderno de las que habría que desprenderse. Según él no existe metalenguaje (Habermas), ni ningún consenso superpuesto (Ralws), ni ningún mínimo común denominador entre las diversas culturas (Michael Walzer).

Habermas considera a Deleuze, Foucault y Lyotard neoconservadores, por no ofrecer ninguna razón teórica para tomar una dirección social mejor que otra. Les falta capacidad crítica y transformadora de la sociedad. Para Habermas habría que conservar al menos un eje seguro para no abandonar la "crítica racional de las instituciones existentes". De tal modo que considera que todo el que abandone tal enfoque es irracionalista, porque desecha las nociones que se han utilizado para justificar las diversas reformas de la historia de las democracias occidentales desde la Ilustración. Abandonar esta perspectiva "universalista" es traicionar las esperanzas sociales, que han sido nucleares en la política liberal.

Rorty, al igual que Lyotard, desecha y huye de las "metanarrativas". Pero, a diferencia de éste, Rorty sigue defendiendo la necesidad de narrativas de primer orden edificantes. En este sentido, sigue los pasos de Dewey al pensar que podemos tener una narrativa histórica moralmente edificante sin levantar un telón (fundamento) metafísico.

Lyotard ataca radicalmente la noción de una historia universal del progreso humano y se pregunta: ¿Frente a la diversidad cultural, podemos seguir hablando de un historia universal? ¿Frente a la barbarie nazi de los campos de exterminio, podemos seguir hablando de una racionalidad moderna y de un pueblo como rey y héroe de la historia? Y Rorty, como buen deweyano, plantea que podemos contar un relato sobre el progreso de nuestra especie, un relato cuyos episodios últimos subrayan cómo las cosas han ido yendo mejor en Occidente en los últimos siglos. Aunque muchos son los pensadores posmodernos que contemplan la sociedad liberal como fatalmente defectuosa. Sin embargo, Rorty contempla la sociedad liberal occidental como aquella en que la tecnología y las instituciones democráticas pueden, con suerte, colaborar para producir un incremento en la igualdad y un decremento de sufrimiento. Desde esta perspectiva, Rorty piensa que "los 'posmodernos' están en lo cierto filosóficamente, pero son políticamente insensatos, mientas que los

'ortodoxos' están filosóficamente equivocados y son políticamente peligrosos" (Rorty 1999).

Polémica entre Clifford Geertz y Richard Rorty sobre el etnocentrismo

El etnocentrismo descansa en una actitud psicológica antigua, que aparece en nosotros ante una situación inesperada; consiste en repudiar las formas culturales que son diferentes y alejadas de otras más cercanas y con las cuales nos identificamos. Los griegos hablaban de "bárbaro" a todo el que fuese extranjero, mientras que nuestra civilización occidental utilizó el término "salvaje".

Cuando nos enfrentamos al problema del etnocentrismo, estamos obligados a partir del hecho histórico de que el hombre occidental se ha lanzado a la conquista de las culturas, dejando tras de sí un reguero de violencia y de muerte: de la aniquilación de las civilizaciones pre-colombinas a la eliminación sistemática de los indios de Norteamérica; de la trata de negros al exterminio, aún vigente, de los indios del Amazonas y del Mato Grosso. Occidente, por tanto, se está imponiendo como una locomotora dirigida a homogeneizar todas las diferencias culturales. Y como ha advertido Lévi-Strauss, la humanidad actualmente parece cristalizarse en una monocultura.

El peso del etnocentrismo se puede ver de forma patente, también en la construcción intelectual de la historia. El historiador europeo antepone la historia de Occidente a la del resto del mundo, la historia de Europa a la historia de Occidente, y la historia nacional a la historia de los vecinos. Ante esta visión eurocentrista surgió una nueva ciencia social, como la antropología, que pretende conocer la historia no desde la visión de los vencedores, sino desde el conocimiento etnográfico de los vencidos. En este sentido, la etnografía pretende resistir y superar el discurso eurocéntrico del colonizador para dar prioridad a la visión de los vencidos.

Desde esta perspectiva, la antropología se ha ocupado de la variedad de formas de vida de los humanos, captando la particularidad, la idiosincrasia, la inconmensurabilidad de cada cultura. Sin embargo, recientemente, el antropólogo Clifford Geertz ha vislumbrado que la variedad (diversidad cultural) se está difuminando y se está convirtiendo en un pálido y reducido espectro. Existe un proceso de difuminación de contrastes culturales, "vivimos cada vez más en medio de un enorme *collage* (...) el mundo está empezando a parecerse más en cada uno de sus puntos locales a un bazar kuwaití que a un club de gentleman inglés" (Geertz 1996).

La diversidad cultural, por tanto, no se encuentra en espacios lejanos, sino en nuestra propia aldea, nos encontramos inmersos en una época de mestizaje y mezcla de diversidades, somos el resultado y producto de un enorme *collage*.

Ante este proceso de difuminación, surge un problema de gran transcendencia sobre el futuro del etnocentrismo, cuestión amplia a la vez moral, estética, y cognitiva. Normalmente, entendemos por etnocentrismo aquella actitud de un grupo, que consiste en atribuirse un puesto central con respecto a los otros grupos, en valorar positivamente sus propias realizaciones y particularidades, frente a los otros, los diferentes. Podemos decir, en cierto grado, que todos los grupos sociales y culturales son etnocéntricos. Por lo que el etnocentrismo es un sociocentrismo cultural, referido a un grupo humano en cuanto definido por su cultura, o bien a un área cultural (por ejemplo, Europa, o el islam). Formamos parte de una subjetividad social, etnocéntrica, mayor que nuestra propia subjetividad. Así pues, el etnocentrismo tiene dos vertientes, por un lado es positivo, porque mantiene la cohesión social del grupo y la lealtad de los miembros a ciertos principios. Y en segundo lugar, un cierto etnocentrismo radical puede conducirnos a actitudes y fenómenos como el nacionalismo, el racismo o clasismo social.

El etnocentrismo de Lévi-Strauss no defiende la superioridad de nuestra cultura y civilización tecnocientífica sobre otras, y califica esta posición de "canibalismo intelectual", consistente en que fuera de la propia cultura no hay más que "barbarie".

Para él, éste es precisamente el punto de vista de los bárbaros.

"El bárbaro es sobre todo el hombre que cree en la barbarie (...) y cree poder hacer legítimamente violencia al prójimo basándose en sus propias justas creencias" (Lévi-Strauss 1993).

Rousseau había puesto los cimientos de la etnología contemporánea, mediante su consideración del hombre civilizado como "desnaturalizado". Y Lévi-Strauss, como etnógrafo o etnólogo, estudia las civilizaciones salvajes, defendiendo que el progreso y la supuesta superioridad de la civilización occidental se relativiza y muestra sus contradicciones, ambivalencias y su verdadero antiprogreso (destrucción ecológica). Generalmente, juzgamos al resto de sociedades desde criterios de nuestra civilización occidental; llamamos salvaje al que no comparte nuestras civilización, y primitivo al que no sigue nuestras pautas culturales, pero esto es un etnocentrismo que no reconoce la enorme riqueza de la pluralidad y la diversidad cultural. En este sentido, cuestiona el evolucionismo cultural que valora la civilización occidental como "más avanzada", frente a los grupos primitivos; y piensa que el pensamiento salvaje posee la misma complejidad estructural que nuestro pensamiento civilizado, o sea que un mito primitivo no es menos lógico que las ciencias del siglo XX. Este antievolucionismo le condujo a negar cualquier posibilidad de explicación unificada de la historia.

En 1971, la UNESCO le invitó para inaugurar el "Año Internacional de la lucha contra el racismo y la discriminación racial". En dicha ocasión, Lévi-Strauss defendió un etnocentrismo natural y consustancial a nuestra propia dinámica como especie, un cierto etnocentrismo tenue y moderado.De esta forma, el etnocentrismo, para Lévi-Strauss, no es algo malo en sí mismo, sino que, al menos en la medida en que no se nos vaya de las manos, es más bien bueno. Incluso, piensa que no es del todo reprochable colocar una manera de vivir o de pensar por encima de todas las demás o el sentirse poco atraídos por otros valores.

"Esta diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean, de distinguirse de ellas. Las culturas para no perecer frente a los otros deben permanecer de alguna manera impermeables" (Lévi-Strauss 1971: 67) (2).

Lévi-Strauss trata de algún modo de prevenirnos de que la globalización y la intensidad de las comunicaciones pueden ir destruyendo progresivamente las identidades culturales de cada pueblo.Caminamos hacia un civilización mundial, destructora de esos viejos particularismos en los que reside el valor de cada cultura. Desde esta perspectiva, necesitamos un cierto grado de aislamiento para las culturas y un derecho a la diferencia.

Lévi-Strauss no está negando un cierto grado de acercamiento, pero también la necesidad de poner barreras y distancias interculturales, si queremos mantener la diversidad cultural. Por tanto, es tan perjudicial la ausencia como el exceso de comunicación. Cuando se pasa un cierto límite, la comunicación puede convertirse en homogeneización o uniformidad.

Todorov, igualmente, nos advierte de este peligro potencial que conlleva la globalización:

"Una humanidad que ha descubierto la comunicación universal va a ser más homogénea que una humanidad que no sabía de ella; esto no quiere decir que se suprimirán todas las diferencias. Suponerlo así implica que las sociedades sean simplemente el fruto de la ignorancia mutua (Todorov 1991).

La antropología sociocultural es particularmente sensible a las diferencias culturales, aunque tiene que plantearse también cómo defender y desarrollar la igualdad ética entre este nuevo pluralismo. El problema que se plantea, por tanto, es cómo conciliar la diversidad cultural con un marco mínimo común ético, que promueva y respete los derechos humanos. El objetivo, por tanto, de la antropología no es ofrecer relatos autocomplacientes y ombliguistas, sino ayudar a "vernos, tanto a nosotros mismos, como a cualquier otro, arrojados en

medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos" (Geertz 1996).

Para Clifford Geertz, esta postura nos conduce inexorablemente a un relativismo cultural radical difícilmente superable, por lo que se situaría en una posición moderada entre el particularismo y el universalismo. El relativismo cultural, según él, nos lleva a un narcisismo autocomplaciente y una cierta autocentricidad cultural que conducen a una entropía moral.

"No todo el mundo -sijs, socialistas, positivistas, irlandeses- va a acabar concordando respecto a qué es decente y qué no es decente, qué es justo y qué no es justo, qué es razonable y qué no los es; ni pronto, ni tal vez nunca" (Geertz 1996: 89).

Clifford Geertz defiende la idea de que el mundo se encamina hacia un acuerdo universal sobre asuntos fundamentales. Sin embargo, para Richard Rorty, es preferible ser "francamente etnocéntrico" y asumir que no "podemos salir de nuestra piel" para acceder al mundo de la razón y la universalidad. Admitir que somos como somos en virtud de resultados de ciertas evoluciones contingentes, pero que creemos que nuestras formas de vida son preferibles a otras formas de vida alternativas. En lugar de "venderles" la idea de que nosotros nos hallamos más cerca de la racionalidad y de la justicia y ellos se hallan "retrasados" respecto de nosotros o les falta algo esencial que nosotros poseemos.

Clifford Geertz califica la posición de Rorty de "una rendición apresurada al bienestar de ser simplemente nosotros mismos, cultivando la sordera y maximizando nuestra gratitud por no haber nacido vándalo, o ik" (Geertz 1996). (Esta visión etnocentrista del relativismo cultural esconde la afirmación implícita de decir: ¡Qué suerte he tenido de no ser un hitita!)

Y ve en ambas posiciones, de Rorty y Lévi-Strauss, como caras de una misma moneda. Ambas opiniones acerca de la diversidad cultural llegan a la misma conclusión.

Para Clifford Geertz el mundo social no se divide en perspicuos "nosotros" con los que podemos simpatizar a pesar de las diferencias que tengamos con ellos, y enigmáticos "ellos" con los que no podeos simpatizar, por mucho que defendamos hasta la muerte su derecho a diferenciarse de nosotros.

Geertz ser situaría en una posición intermedia entre el universalismo procedimental vacío (cosmopolitismo sin contenido de la UNESCO) y un relativismo cultural radical (que nos conduce al etnocentrismo provinciano y paleto). Y defiende un relativismo moderado que no concluye en un escepticismo de la comprensión, ni en un pirronismo moral que imposibilitaría el desafío moral actual.

Muy a menudo, aprecia Rorty, los liberales pecamos de etnocentrismo cuando reaccionamos a los nazis, o a los fundamentalistas con indignación o desprecio. Y con ello estamos ejemplificando la actitud que afirmamos detestar. Preferiríamos morir a ser etnocéntrico, pero el etnocentrismo es precisamente la convicción de que preferiríamos morir antes que compartir determinadas creencias. Entonces, debemos preguntarnos: ¿no es sólo nuestro liberalismo un sesgo cultural?

Nuestra comunidad no es una "mónada sin ventanas", antes bien nuestra cultura liberal burguesa se enorgullece en agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente simpatías. Su sentido de valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad. Entre los héroes que exalta figuran quienes han extendido su capacidad de tolerancia y simpatía.

El etnocentrismo que Rorty defiende es un etnocentrismo moral y político, que niega todo universalismo metafísico. Un etnocentrismo que aspira a ser fundamentalmente abierto a las alteridades. Un etnocentrismo inclusivo, cosmopolita, no exclusivo.

Este etnocentrismo moral, político y cultural nos lleva a ser solidarios con nuestros semejantes, con los que están dentro de unas estructuras socioculturales análogas. La solidaridad es, pues, la tarea de ampliar cada vez más el ámbito del "nosotros", aunque estos últimos no sean de

nuestra cultura y utilicen un vocabulario final diferente al nuestro.

Pero, para Rorty, esta tarea de inclusión en el nosotros tiene una base más emocional que racional, lo que la alejaría de planteamientos más racionalistas como los de Rawls y Habermas.

En este sentido, Rorty se aleja del planteamiento platónico y kantiano que fundamenta la moralidad en la racionalidad humana y descarta el fundamento material de la sentimentalidad. Para ello, sugiere que pensemos en la confianza y no en la obligación como la noción moral fundamental. Esto supone que la difusión de la cultura de los derechos humanos y de la solidaridad responde más a un "progreso de los sentimientos", que a un mayor conocimiento de las exigencias de los principios morales.

La tarea de ampliación de nuestras lealtades supondría un transformación sentimental (basada en emociones, amor, amistad, confianza, empatía o solidaridad) destinada a posibilitar un verdadero encuentro de las diferencias culturales.

Rorty niega y se defiende de la acusación de que su posición sea tachada de relativismo cultural. Él entiende por relativismo que cualquier perspectiva moral y política es tan buena como cualquier otra. Pero cree firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa. Califica su postura de etnocentrista; pero nunca de relativista.

La idea importante es que, pese a la diversidad cultural, podemos encontrar atractivo el ideal liberal occidental de justicia procedimental. La ventaja del liberalismo posmoderno es que, al recomendar este ideal, no se está recomendando una concepción filosófica, ni una concepción de la naturaleza humana, o del significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas. Geertz tiene miedo de que, si la reacción etnocentrista va demasiado lejos, nos limitaremos a concebir las comunidades humanas como "mónadas semánticas casi sin ventanas".

Según Rorty, el instrumento de nuestra sociedad para resolver lo que Geertz denomina "cuestiones sociales críticas, centradas alrededor de la diversidad cultural" consiste en tener a mano muchos especialistas del amor y especialistas de la diversidad. Nuestra sociedad ha renunciado tácitamente a la idea de que la teología o la filosofía vayan a proporcionar reglas para resolver estas cuestiones. En los últimos siglos, el progreso moral se debe a los especialistas de la particularidad, no de la generalidad (filósofos, teólogos, etc.). Especialistas de lo concreto y lo local, como historiadores, novelistas, etnógrafos, periodistas, etc. Los especialistas de la universalidad, como filósofos y teólogos, en la formulación de principios morales generales han sido menos útiles para el desarrollo de las instituciones liberales que la expansión de la imaginación.

Rorty realiza una terapia filosófica cultural. Esta terapia insta al liberal a tomarse en serio el hecho de que los ideales de justicia procedimental y de igualdad humana son valores locales y ligados a nuestra cultura. Son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente, excéntrico. Y reconocer que no por ello pierden valor. La democracia liberal occidental es fruto y producto de azares de nuestra historia. Es el código moral, que nosotros, miembros de una sociedad liberal, tenemos que reformar paulatinamente.

Rorty parte de la premisa de que hemos sido aculturados. Nuestra aculturación es lo que hace ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales o opcionales. Nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de no ser monolítica, de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas. De aquí, su etnocéntrico "nosotros". Rorty se identifica plenamente con la cultura sociopolítica del liberalismo, diciendo cosas como "nuestra cultura", "nosotros los liberales"…

No obstante, Rorty, afirma que en épocas de cataclismo, como Auschwitz, ¿qué otra cosa puede ser, sino la solidaridad

humana, nuestro reconocimiento de una humanidad que nos es común?

Su etnocentrismo parte de la doctrina de Williams Sellars, de la obligación moral en términos de "intenciones-nosotros" (*we-intentions*). La expresión explicativa fundamental es la de "uno de nosotros" equivale a "gente como nosotros", "un camarada del movimiento radical", "un andaluz como nosotros". La noción e idea de "uno de nosotros" tiene más fuerza y contraste que la expresión "uno de nosotros, los seres humanos". El "nosotros" (3) significa algo más restringido y local que la raza humana.

Rorty critica el enorme grado de abstracción del cristianismo trasladado al universalismo ético secular. Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es milanés o norteamericano, sino porque es un ser racional. Rorty critica esta actitud universalista tanto en su versión secular como en su versión religiosa. Para Rorty existe un progreso moral, y ese progreso se orienta, en realidad, en dirección de una mayor solidaridad humana.

Pero la solidaridad humana no consiste en el reconocimiento de un yo nuclear -la esencia humana - en todos los seres humanos. Se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de raza, de costumbres) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación. Y aquí, el intelectual moderno puede realizar una contribución al progreso moral a través de descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidos en novelas e informes etnográficos), más que tratados filosóficos y teológicos.

De aquí, que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades de dolor y humillación, más que los tratados filosóficos y religiosos. La concepción que presenta Rorty sustenta que existe un progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Este progreso moral es más útil pensarlo desde una moral etnocéntrica, pragmática y sentimental, que no desde una moral universalista, abstracta y racionalista, como la de Kant. Estos términos abstractos, como "hijo de Dios" o de "humanidad", o "ser racional" han ayudado a hacer mejor la sociedad y han propiciado el camino para el cambio político y cultural en nuestras sociedades; pero adolecen de una excesiva dosis filosófica abstracta y de una cierta artificialidad. E invitan a cuestionar y dudar acerca de la noción de solidaridad humana, como así lo hizo Nietzsche con su escepticismo moral.

Si continuamos ampliando nuestro sentimiento de "nosotros", tanto como podamos, al resto de los seres humanos, entonces la pregunta inútilmente escéptica "¿es real la solidaridad? " dejaría de tener sentido.

De esta forma, Rorty esta planteando una nueva concepción de solidaridad como el intento de ampliar el ámbito del nosotros tanto como podamos, viendo similitudes entre el "ellos" y el "nosotros". No podemos partir del lugar en el que no estamos, como hacen las éticas universalistas, cuando hablan de entes abstractos como "la humanidad", "todos los seres racionales", porque nadie puede llegar a una identificación con estas abstracciones.

Para Rorty, "nosotros" los occidentales de finales del siglo XX tenemos suerte. Nada -ni Dios, ni la Historia, ni la Razón-garantiza esta sociedad nuestra, a la aventura humana la ha conducido a través del azar y de las enseñanzas de la experiencia. Lo mejor que podemos hacer es cuidar esta suerte.

Hacia una utopía liberal cosmopolita

Y cuando se pregunta sobre las diferencias culturales Rorty defiende que un diálogo con estos pueblos puede ayudarnos a ir transformando mejor nuestras instituciones liberales.

De tal forma, que esas culturas formen o lleguen a formar una comunidad democrática social cosmopolita. La utopía rortiana consistiría en facilitar encuentros libres y abiertos de todas las culturas, para

crear una sociedad universal. Rorty defiende la necesidad de narrativas de un cosmopolitismo mayor, aunque no narrativas de emancipación, porque piensa que no hay nada de lo que emanciparse. Hay que desechar la retórica revolucionaria de la emancipación y del desenmascaramiento, en favor de la retórica reformista sobre una mayor tolerancia y un menor sufrimiento.

"Si tenemos presente una Idea (en el sentido kantiano, con mayúsculas) es la de Tolerancia más que de la emancipación" (Rorty 1996).

Según Rorty hay que dejar de soñar en el "hombre nuevo" del socialismo, puesto que las virtudes públicas (la democracia) seguirán siendo parasitarias de los vicios privados (la ética egoísta del capitalismo); e iniciar una reflexión guiada por un cierta banalidad (la gente debería ser menos egoísta...) que contribuya a hacer disminuir la injusticia y la crueldad en concreto. Tenemos que abandonar la pretensión de búsqueda de una visión unitaria, capaz de fundir teoría y práctica con propósitos emancipadores. Son preferibles campañas con objetivos modestos, plurales, descoordinados, y no siempre coherentes, fundamentados en la rebeldía (campañas ecologistas, contra la violencia sexista, aumentar el apoyo público a la enseñanza, etc.).

"No vemos razón por la que las realizaciones sociales y políticas recientes o el pensamiento filosófico reciente nos impidan intentar crear una sociedad universal cosmopolita -una sociedad que encarne el mismo tipo de utopía con que terminaron las metanarrativas de emancipación cristiana, ilustrada y marxista-" (Rorty 1996: 178).

En la Conferencia Tanner, Rorty participó en un diálogo abierto con las feministas (*Feminism y pragmatism*). En este texto, se puede visualizar la idea de progreso moral y social a la que Rorty aspira. Los tres objetivos que Rorty busca para la sociedad son: que la crueldad y el sufrimiento disminuyan, que la libertad se "maximice" (en el sentido rawlsiano), y que las oportunidades para que los individuos desarrollen su fantasía e imaginación sean iguales para todos.

Rorty cree que las instituciones liberales son, como mecanismo, idóneas a la vez que moldeables y revisables, para alcanzar las transformaciones sociales necesarias y suficientes de su utopía liberal irenista, en donde la crueldad se aminora, la libertad se expande, y nuestras oportunidades de autocreación y autorrealización se multiplican. Sin esas instituciones liberales no podrían realizarse estas tres esperanzas o deseos. También está firmemente convencido de que estas instituciones tienen los propios e idóneos mecanismos internos para corregir insuficiencias y errores. Y la suficiente flexibilidad para permitir que la sociedad mejore. Y que no existe, hoy por hoy, mejor alternativa.

Rorty piensa que los cambios importantes para una vida mejor han ocurrido, fundamentalmente, a través de las diversas narrativas y de los grupos "separatistas" o marginales que han entrado en la escena política. Bajo el concepto de narrativa, Rorty engloba las novelas, los descripciones etnográficas, los reportajes periodísticos, en definitiva, cualquier documento que nos provea de un recuento amplio y preciso del sufrimiento y las humillaciones de los diversos grupos sociales. Tales narrativas permiten acrecentar la solidaridad por medio de la comprensión del sufrimiento, y por supuesto, el horizonte del "nosotros" puede ampliarse y expandirse mediante nuevas perspectivas.

La solidaridad sería, pues, la habilidad para restar importancia a las diferencias tradicionales y disminuir su peso cuando se comparan con el sufrimiento y la humillación de los seres humanos. Esta definición es semejante a la que Habermas da, cuando define lo que es una identidad pos-tradicional, cuando se relativiza la propia forma de existencia, atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida.

Rorty cree que los grupos separatistas, los movimientos sociales locales configuran una línea importante para acercarnos más a su visión de una utopía liberal irenista.

En este sentido, los líderes de los grupos sociales marginales son los que tienen la imaginación y la fuerza para cohesionar los esfuerzos de los demás y conseguir el reconocimiento de los otros. Las feministas serían un ejemplo idóneo de estas dos líneas. Los grupos separatistas, como grupos, crean nuevas prácticas lingüísticas y crean nuevas formas de identidad que ensanchan el horizonte democrático.

Notas

1. Lyotard, al igual que Feyerabend cae en un relativismo epistemológico y cultural radical, de los distintos géneros o discursos culturales. Existe una inconmensurabilidad de paradigmas entre los distintos discursos, ante lo cual sólo cabe un conversacionalismo simple y libre. Rorty no nos propone ninguna novedad cuando nos dice que el debate o la discusión (diálogo socrático) es la única alternativa a la violencia, y que la conversación cultural de Occidente debe de proseguir.

2. Por eso, mucho me temo que las interpretaciones estáticas de la cultura resultan problemáticas, tales como la idea de Lévi-Strauss, según el cual la civilización mundial es una coalición de las culturas que preservan su originalidad; es una idea que reniega del dinamismo de la cultura y, sobre todo, de una de las consecuencias de ese dinamismo: la inexistencia de culturas aisladas, del mismo modo que no existe una única cultura mundial.

3. La homogeneización rortiana del "nosotros" elude las dimensiones conflictivas de la luchas por el reconocimiento y la adquisición de la identidad. La política se reduce a ingeniería social y erradica la perspectiva crítica necesaria para el evaluación normativa de lo que es mejor y es peor. Igualmente la idea de autonomía deja a los individuos desprendidos de su matriz política e intersubjetiva. Su defensa a ultranza de los principios de libertad individual hace que Rorty defienda la estricta separación entre la vida pública y la privada. Como apunta R. del Águila, "el insuficiente tratamiento rortiano del nosotros es quizá uno de los puntos más débiles de su pragmatismo. Su ya aludida ingenuidad, al ver en el nosotros el producto de una sola tradición, aproblematiza precisamente las decisiones más trágicas a las que nos vemos forzados en el seno de nuestra cultura occidental" (Rafael del Aguila: "El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo de rostro humano", *Isegoría,* nº 8, 1993: 26-48; 85). Deberíamos recordarle a Rorty, cómo, frente a ese "nosotros" compacto e inclusivo que cree ver, existen todavía en nuestras sociedades occidentales un buen número de excluidos y desheredados. Y que, precisamente, éstos no se identifican en ningún sentido con ese "nosotros". Pienso que este "nosotros" parece un sujeto metafísico ficticio transitorio, que le sirve a Rorty para fundamentar un mínimo conversacional que justifique el liberalismo democrático. El "nosotros" etnocéntricamente definido sirve de punto de arranque para la definición del mínimo conversacional rortiano.

La negación de la realidad étnica

Guillaume Faye

*E*n su libro fundamental "Des dieux et des empereurs" (Éditions des Ecrivains), André Lama explica cómo el Imperio Romano fue minado desde el interior por una modificación de su sustrato étnico. Notablemente por la increíble tasa de natalidad de los pueblos invasores, pero también por la caída demográfica entre los romanos. La población romana de origen fue rápidamente africanizada y orientalizada a instancias del mismo Estado, lo que contribuyó al derrumbe de la civilización original, añadido a la presión militar de los germanos y la insumisión estatal de los cristianos. (…)

En los años sesenta, Pierre Chaunu y Georges Suffert, en "La Peste Blanca" (Gallimard), un libro que hoy sería impublicable en tanto que políticamente incorrecto, llaman la atención sobre la caída de la natalidad europea. Es de notar que por aquellos tiempos comenzó la inmigración masiva y salvaje de poblaciones extraeuropeas.

André Lama, escribe en su obra: "A medida que la vieja república fenecía, la Roma romana recibía sin cesar influencias exteriores debilitadoras y elevaba a la dignidad de ciudadanos romanos a toda suerte de elementos disgregadores y enemigos del Estado". El poder imperial romano devino absoluto porque se fundaba en una sociedad multirracial, sin raíces. Cuando no existe un pueblo, un mínimo de homogeneidad étnica, el verdadero régimen democrático se derrumba. Es lo que ocurre también hoy en día, pues se tiende a compensar la anarquía que crea la coexistencia de etnias inconciliables.

Para André Lama, las migraciones, las diferencias de natalidad que provocaron una modificación étnica, son la causa de los grandes cambios políticos que se observan en la historia. "Por un diferencial demográfico se puede asistir al nacimiento de una nueva nación que viene silenciosamente a reemplazar a la anterior, sin necesidad de guerras extranjeras ni invasiones". No nos resistimos a establecer una comparación entre el fin del Imperio Romano y nuestra civilización. Roma desapareció porque las nuevas poblaciones, las nuevas costumbres y los nuevos cultos contrastaban con aquellos del pueblo fundador.

Las tesis de Lama me parecen interesantes en dos niveles: 1) La colonización de la población actual de Europa es el efecto boomerang del colonialismo de conquista y de la dominación europea del siglo XIX. Los pueblos afro-asiáticos anteriormente colonizados se instalan hoy entre los colonizadores. Los imperios francés y británico, imitando al imperio romano, han sufrido la misma suerte: la submersión de la Madre-Patria en el cosmopolitismo y el caos étnico. El modelo imperial no es viable mas que entre poblaciones biológica y culturalmente cercanas. He aquí el porqué, en mis dos anteriores obras, El Arqueofuturismo y Nuevo Discurso a la Nación Europea, propongo el modelo imperial y federal, que yo llamo Eurosiberia, para reagrupar a la Europa Occidental, la Europa Central y Rusia, es decir, los pueblos indoeuropeos. (…). Y 2) La segunda lección es la siguiente: ¿cuál es la infraestructura de las civilizaciones? ¿Es cultural o es económica? (…) Una civilización es un conjunto de formas, de conocimientos, de técnicas, de hábitos, de modos de vida, de saberes adquiridos, que reposan sobre una cultura. Los marxistas y los liberales disienten: el estado de una civilización tal no reposa sobre la cultura original, sino sobre las relaciones de producción y el estado de las técnicas. Los marxistas y los liberales piensan que una civilización está constituida por las infraestructuras económicas y las relaciones de producción; siendo la cultura una simple superestructura, una expresión derivada.

A la inversa, a principios de los años 70, la Nueva Derecha sostenía que una civilización, una moral, el estado de la técnica, las formas políticas, son el producto de una columna cultural: la civilización es la consecuencia de la cultura, y no a la inversa. Hoy por hoy, esta posición antimaterialista me parece insuficiente, pues no responde a la pregunta fundamental: ¿qué o quién determina la cultura? Es la composición biológica de los pueblos, sus cualidades y sus defectos innatos, su atavismo antropológico, lo que funda sus culturas, que a su vez producen las civilizaciones. Dicho de otra forma, la infraestructura profunda de las civilizaciones no es económica ni cultural, es biológica (…)

Cuando hablamos de infraestructura biológica y étnica de las civilizaciones, es evidente que no nos referimos al mito de la "pureza racial". André Lama expone con justicia que "Decir pueblo es decir grupo étnico más o menos homogéneo y más o menos mezclado. Hablar de "pureza racial" es una utopía ridícula. Pero precisemos, todo mito de una pseudo pureza racial es un exceso. Europa es ciertamente fruto de mestizajes, pero de mestizajes de pueblos próximos, con diferencias relativas y en muchos casos aparentes, que se benefician de una cierta proximidad antropológica. Tanto o más reduccionista es la idea de "raza pura" como la de "raza global". Es la idea de Senghor con sus conceptos de "albo-europeo" y "negro-africano.

Este es un concepto de parentesco etno-biológico en sentido amplio, que se opone tanto al reduccionismo de la "pureza racial" como al cosmopolitismo del mestizaje universal, ambos profundamente contrarios al humanismo. Negar la dimensión étnica y biológica de los hombres es refutar a la misma humanidad, la realidad de la humanidad.

Tenemos tendencia a percibir la especie humana como una especie "a parte", que escapa a las leyes de la naturaleza, especialmente a los principios de la subdivisión bio-genética, como si el hombre fuese un bloque divino, donde no se dan ni las desigualdades ni las diferencias, como si la humanidad estuviese situada al margen de la participación en el mundo vivo y en la unidad del cosmos, que se manifiesta en la diversidad infinita de las formas.

La antropología contemporánea rechaza igualmente el reconocer los testimonios etnológicos: el hombre sería una especie providencial, única, llegada de ninguna parte... La tierra, la realidad, no está hecha para él: es demasiado "pesada", demasiado "grosera". Las raíces de este antropocentrismo, de esta creencia en la unidad biológica del género humano, de esta negación dramática de la diversidad racial de la humanidad, provienen de las grandes doctrinas y religiones monoteístas. El hombre se diviniza en tanto que Hijo de Dios, y por lo tanto no es divisible. Está separado radicalmente de los reinos animal y vegetal, de la Naturaleza. La humanidad deviene una categoría trascendente. Para ella no cuentan las leyes de la diversidad, de las diferencias, de la tragedia de lo vivo. Estos dogmas, aunque son pulverizados por la medicina y la genética contemporáneas, para la antropología pertenecen más bien al reino de las demás especies.

Mientras tanto, la tribalización y la racialización de la sociedad francesa y europea están en marcha, en nombre del antirracismo. La ideología igualitaria se asemeja a la pescadilla que se muerde la cola: hoy se comienza por implantar medidas de "discriminación positiva" y de cuotas profesionales a favor de los diversos grupos raciales, especialmente africanos y magrebíes, lo cual supone en la práctica negar los principios del individualismo igualitario y la misma esencia del antirracismo, según los cuales las razas no existen; por el otro lado la mentalidad comercial y publicitaria imperante se ha lanzado a un marketing étnico desenfrenado. El antirracismo es el terreno mejor abonado para el racismo. (…)

Es así como hay que entender que el colectivo de presión "SOS-Racisme" demandó en julio de 1999 al consejo de la Televisión Nacional con la acusación de "discriminación racial y atentado a la libertad individual", con el pretexto de que no había suficientes presentadores y animadores negros tras las pantallas de TV.

Suprema paradoja: en nombre de la libertad y la igualdad, se exigía implantar cuotas de afro-magrebíes. ¿Y para cuando entonces las cuotas de chinos, judíos, indios, católicos, etc.? ¿Y por qué han de limitarse a la televisión? ¿Por qué no, según esta lógica, implantar las cuotas en la administración y en las empresas?

No encuentro que existan impedimentos éticos ni morales para una reivindicación tal, si estos colectivos tomasen conciencia de las estupideces de los "antirracistas", siguiendo la extraña (por corrompida) lógica que proponen, y la llevasen hasta sus extremas conclusiones. Lo triste, peor aun, lo alarmente, es que estas estupideces son realmente peligrosas en su profunda perversidad, en su desprecio por la lógica inmanentista, en su pasotismo por los sucesos reales, en su no querer pisar la tierra. Los grupos de presión al estilo de "SOS-Racisme" son portadores de un peligro mayor que guerra atómica: el desprecio de la lógica en las decisiones de la Res Publica, la instauración del absurdo en los debates para interés del pueblo. (…)

El colectivo "SOS-racisme" razona de manera totalmente racista. En sus panfletos podemos leer que "Los habitantes de color en Francia constituyen una comunidad con derecho a poderse identificar y hacerse reconocer a través de los medios audiovisuales". No hablan de otros colectivos… curiosamente. Aquí vemos lo que era previsible: que las autoridades republicanas no creen totalmente en sus santas nociones de "integración" y "asimilación", sino que los hechos les obligan a abandonar sus utopías y reconocer la existencia del hecho étnico, de avalar la racialización de la sociedad. Pero esta situación conduce de manera imparable a la ghettización. Una sociedad donde la organización social comienza a fundarse en el segregacionismo, aunque sea "positivo", en la lógica de las cuotas, de los privilegios, de las preferencias y de la "discriminación positiva", de la anti-selección en suma, no puede ser viable a largo tiempo. Lo que se nos está proponiendo, sin decirlo o sin saberlo, es un apartheid de hecho. Los lobbies étnicos ya se imponen sobre los principios de la igualdad. La izquierda-caviar, la izquierda del bien vivir, viendo la imposibilidad de la idea del mestizaje, del modelo del "melting-pot", empieza a razonar sobre una organización política y social fundada sobre las proporciones raciales.

Ni siquiera se han enterado, pero acaban de asesinar a sus propias convicciones: los "inmortales principios" de 1789... Ya no creen lo que dicen, puesto que proclaman lo que dicen no creer. Nuestra izquierda-caviar, la más trostkista y estúpida del mundo, ha sobrepado la raya del cinismo... En una sociedad realmente sana y menos mediatizada, esto no hubiese sucedido nunca.

Esto no escapa al lenguaje cotidiano, a la mentalidad popular. Los pseudo-neologismos en boga utilizan términos como "Beur" y "Rebeu", traducción de "árabe", y usan el término "Keubla" ("negro") para designar a los franceses de derecho, pero con todas sus connotaciones raciales y étnicas, sin dejar de lado las injurias ("hijoputa de tu raza"); en España se ha popularizado la voz "sudaca", que tiene una extraña connotación de insulto. La sociología francesa, recluida en las bibliotecas y los platós de televisión, no se digna descender en el análisis del lenguaje cotidiano.

En los barrios jamaicanos y antillanos de Londres, el slogan de "Whites out !" ("¡Blancos fuera!") es omnipresente. En el metro de París, como en los servicios públicos, las injurias racistas, de todos los sentidos, constituyen el 80% de las inscripciones y los grafittis populares, superando incluso (!!!) a las alusiones sexuales. En diciembre de 1999, todas las fachadas de un partido político fueron adornadas con un lema vengador: "Galos de mierda, los árabes daremos por culo a Francia". Los ejemplos son numerosos. La "persuasión por la educación" ya no induce sino a la risa.

El único enemigo eficaz del racismo -esa pasión que ronda a la humanidad desde tiempos atávicos- no puede ser el antirracismo institucional, sino el rechazo de toda civilización multirracial.

Etnicidad y nacionalismo

Isidoro Moreno Navarro

Etnicidad y conciencia de etnicidad

Para delimitar conceptos, comenzaré diciendo, en una primera aproximación, que existe *etnicidad* cuando un grupo humano, por haber cristalizado como grupo étnico en el transcurso de un proceso histórico en el que sus miembros han participado de una experiencia colectiva básicamente común, posee una serie de elementos culturales específicos que actúan como marcadores de su diferenciación objetiva respecto a otros grupos, es decir, como marcadores de su específica identidad.

La etnicidad, pues, es un hecho objetivo del que pueden tener o no conciencia los sujetos concretos que participan de ella, Por el hecho de existir una etnicidad determinada, lo que se refleja en una serie de especificidades y diferencias, principalmente culturales, respecto de otros grupos, no debemos esperar que exista necesariamente autoconciencia de etnicidad por parte de los miembros del grupo. Y ello, por la existencia de una serie de interferencias y/o alienaciones que han bloqueado o deformado la percepción de su etnicidad a sus propios miembros.

El difuso sentimiento de etnicidad puede transformarse en autoconciencia cuando algunos de los elementos diferenciadores no sólo sean vividos en su carácter denotativo, sino dotados de valores positivos para el grupo y uti1izados como medios simbólicos de afirmación de la identidad propia, contrastiva con la identidad de otros grupos.

Este paso desde el sentimiento a la conciencia de etnicidad no se da por la virtualidad misma de los contenidos de los elementos culturales diferenciadores —los cuales pueden tenerla o no, y si la tienen puede incluso ser en diversas direcciones potenciales—, sino porque dichos elementos son hechos significativos por uno o varios grupos sociales concretos que ponen de manifiesto su significación profunda, antes velada a la percepción, caso de que exista realmente esa significación, o los cargan con una significación determinada, caso de que no la tengan en si, convirtiéndolos en símbolos que actúan como instrumentos estratégicos para el logro de sus objetivos.

Los símbolos de la especificidad cultural de un pueblo, o sea, de su etnicidad, una vez constituidos como tales pueden mantener unos mismos referentes durante largo tiempo, pero ello no significa que hayan de tener una continuidad en cuanto al significado que les está asociado y en cuanto a su valor estratégico para las diversas clases y grupos sociales. Por ello, hay que estudiarlos teniendo muy en cuenta que no tienen una existencia estática, a pesar de las posibles apariencias, y que son polisémicos, es decir, que pueden tener varios significados distintos bajo un mismo referente.

Los movimientos nacionalistas y la etnícidad

La conciencia de etnicidad de un pueblo asentado en un concreto territorio puede plasmarse políticamente, de forma más o menos vertebrada según los casos, en movimientos de tino regionalista o nacionalista.

Los movimientos regionalistas aspiran al reconocimiento por parte del Estado de las especificidades culturales de los pueblos con etnicidad propiaexistentes en su interior. Sus reivindicaciones y objetivos se centran en la consecución de medidas legales que protejan la existencia de los marcadores de su diferenciación étnica (lengua, folklore, usos jurídicos, etc.). A nivel jurídico, se trata de lograr, a lo más, una autonomía cultural y una descentralización político-administrativa, pero sin cuestionar el tipo de integración económica y política que el grupo y su territorio tienen en el Estado, ni oponerse a la pretensión de este de presentarse como una única Nación-Estado en cuyo interior todos los grupos étnicos no son más que una

parte y no pueden tener otra existencia que la regional.

Cuando hablamos de nacionalismos nos referimos a movimientos e ideologías distintos del regionalismo no ya cuantitativa sino cualitativamente. Para un grupo con autoconciencia de etnicidad, el nacionalismo supone la reivindicación del derecho al control no sólo de su patrimonio cultural y del desarrollo de este, sino también de sus recursos naturales y de sus decisiones políticas, negando a cualquier otra instancia más allá de sí mismo dicho derecho, a no ser por delegación o acuerdo libremente pactado, En términos políticos, la cuestión clave es dónde reside legítimamente la soberanía, negandose que ésta pueda ser encarnada por el Estado que se presenta falsamente como una única Nación, y afirmándose, por el contrario, que los sujetos de la soberanía son cada uno de los pueblos-naciones que integran realmente el Estado aunque no estén reconocidos como tales.

Así, pues, en pueblos con etnicidades específicas pueden generarse movimientos nacionalistas, sobre todo si existe una amplia autoconciencia de identidad, en el momento en que una determinada situación respecto a la estructura estatal o un fenómeno de importancia estructural para dicho pueblo actúen como catalizadores del proceso. Entonces, los elementos culturales de diferenciación, o al menos parte de ellos, se cargan de más profundos significados convirtiéndose en símbolos de afirmación nacionalista. Los impedimentos a usar o desarrollar los componentes de la cultura propia, la dependencia política y las situaciones de dependencia económica o de colonialismo interno son fenómenos cada uno de los cuales, o Varios de ellos combinados, pueden actuar de catalizadores que den lugar a la aparición o reforzamiento de la conciencia nacionalista, la cual se desarrollará en la medida en que una clase social o bloque de clases se constituya en eje del movimiento y plantee un proyecto político de reivindicaciones y objetivos nacionales de acuerdo con sus intereses.

El tema de los conflictos de clase no es, pues, algo aparte del tema nacionalista, sino que ambas cuestiones, en momentos históricos concretos, se hallan estrechamente imbricadas. El análisis de los procesos y contextos históricos en que se producen eclosiones nacionalistas —como ocurre en la actualidad en el interior de muchos Estados europeos presuntamente unitarios según las respectivas ideologías oficiales- es también de importancia primordial para entender el fenómeno, ya que, como afirmaba Pierre Vilar, "no hay naciones en sí, sino conciencias en formación según diversos grados de exigencia política". Rodinson, en su crítica a la subestimación del tema por parte de la mayoría de los marxistas, también remacha: "La opción nacionalista no es un absoluto impuesto por Dios, por la moral o por la historia. Es la culminación, en determinadas condiciones, de aspiraciones e intereses nacidos de la situación objetiva al lado de otros".

Precisamente lo que es preciso estudiar, en cada caso, es la índole de esas "determinadas condiciones" y los componentes fundamentales de la "situación objetiva" del grupo étnico respecto al Estado en cuyo interior existe y respecto a otros grupos, así como sus repercusiones sobre sus diversas clases sociales. No hay que confundir, pues, a los elementos marcadores de la etnicidad con los fenómenos y elementos, tanto económicos como políticos y culturales, que definen estructuralmente al grupo étnico. Unosy otros tienen, sin duda, relación pero es en los últimos donde se encuentran los verdaderos catalizadores de la conciencia nacionalista, la cual actúa también en el sentido de profundizar la propia autoconciencia de etnicidad, al ampliar el carácter connotativo (simbólico) de los marcadores étnicos mucho más allá de su carácter denotatívo (iconográfico o vivencial).

Para el caso del despertar, o del resurgimiento, de los nacionalismos de pueblos integrados en los actuales Estados europeos occidentales (o etnonacionalismos, como algunos los denominan para distinguirlos de los nacionalismos de Estado que niegan la existencia o posibilidad de existencia de pueblos-naciones en su interior), es evidente la importancia fundamental de la división territorial y

jerárquica del trabajo que ha impuesto el sistema de producción capitalista desarrollado a los diversos pueblos y territorios que existen en el seno de cada Estado. Una serie de estos han sufrido los efectos de la ley de desarrollo desigual del capitalismo y han quedado en una situación objetiva de colonialismo interno, con sus secuelas de subdesarrollo, emigración, etc. El despertar en estos pueblos de la conciencia nacionalista tiene mucho que ver con esta situación, aunque el fenómeno no se produce, en modo alguno, de forma mecánica. La existencia evidente de elementos marcadores dela etnicidad y de intereses y aspiraciones explícitas de una o varias clases sociales en acción favorecerán el desencadenamiento del proceso. La debilidad de unos y otros hará mucho más débil la emergencia nacionalista o incluso esta podrá bloquearse, sobre todo si hay presiones ideológicas fuertes para impedir su aparición por parte de la estructura del Estado y dentro del propio grupo étnico.

Es cierto, por otra parte, que no todos los etnonacionalismos europeos pueden explicarse en relación a fenómenos de neocolonialismo interno. En este sentido, estoy de acuerdo con la precisión de Hechter y Levi distinguiendo entre división jerárquica del trabajo, causante de colonialismos internos, y división segmentaria del trabajo, productora de situaciones de economías que son periféricas respecto al centro político pero que pueden estar incluso más desarrolladas que la economía de dicho núcleo político integrador {como ocurre en el Estado Español a Catalunya y Euskadi). El protagonismo principal de los respectivos movimientos etnonacionalistas es, por ello, distinto: mientras en el primer caso el peso principal lo tendrían las capas populares, en el segundo estaría a cargo de los estratos sociales altos.

La presencia o acentuación de los fenómenos y situaciones que actúan como catalizadores de la emergencia nacionalista puede hacer asimismo que movimientos de carácter regionalista, o al menos un sector de ellos, se conviertan en nacionalistas.

En relación con este último aspecto, es preciso insistir en que el movimiento nacionalista sólo madura y se organiza cuando una clase social, o alianza de clases, funde su conciencia de clase con la conciencia nacionalista, planteando un proyecto político de construcción o reconstrucción nacional de acuerdo con sus intereses y utilizando algunos marcadores de la etnicidad como símbolos nacionalistas.

Es claro, pues, que para que exista una opción nacionalista ha de haber una clase o bloque de clases cuyos intereses objetivos y cuya voluntad explícita sea la afirmación de la identidad no sólo cultural sino también política de un pueblo y el logro del reconocimiento, por parte del Estado y de los otros pueblos, de que sólo en él reside la legitimidad para decidir sobre sus asuntos y sobre el tipo de relaciones con los demás. La emergencia de una nación, por consiguiente, se produce cuando en un pueblo con un cierto nivel de autoconciencia de etnicidad una o varias clases sociales, o un sector significativo de alguna de ellas, reivindica la soberanía política. De aquí que sea simple escolástica todo intento de realizar un catálogo cerrado de naciones o de dogmatizar sobre qué grupos étnicos o pueblos pueden aspirar a convertirse en realidades nacionales y cuáles no.

Todo grupo con una etnicidad específica y un asentamiento territorial dentro de un Estado puede generar, en determinadas condiciones, un movimiento nacionalista, sobre todo si posee un alto grado de autoconciencia de etnicidad. Pero ello, hay que repetirlo, no es en modo alguno automático: no basta con que existan elementos marcadores de la identidad para que surja autoconciencia de etnicidad y aún menos para que emerja un movimiento nacionalista. Por esto, si es importante analizar las características de dichos marcadores de la etnicidad —en sus referentes, en sus contenidos polisémicos, en su evolución y en su instrumentalización— en modo alguno este análisis agota la cuestión. Es imprescindible estudiar cuando se producen los fenómenos de extensión de la autoconciencia étnica y de emergencia nacionalista, mediante qué procesos, a través de qué situaciones y elementos

catalizadores, cuáles de entre los marcadores de diferenciación cultural se cargan de mayor significación y potencialidad y que grupo o grupos sociales tienen mayor protagonismo activo tanto en la práctica social como en la teorización. No atender alguno de estos temas nos llevaría, en mi opinión, a análisis radicalmente insuficientes y a visiones que serían puramente ideológicas por más que trataran de presentarse como científicas.

Y aún hemos de señalar que, al igual que hemos subrayado la importancia fundamental de estudiar los catalizadores que hacen posibles la extensión de la autoconciencia de etnicidad y el surgimiento de conciencia nacionalista en el interior de un pueblo, también debemos dar el mismo nivel de atención al estudio de los facrores de bloqueo, tanto internos como, sobre todo, externos a él, procedentes básicamente de la ideología estatalista dominante.

Etnicidad sin garantías: contribuciones de Stuart Hall

Eduardo Restrepo

El nombre de Stuart Hall se encuentra indisolublemente ligado al febril campo transdisciplinario de los estudios culturales; Hall, uno de sus fundadores y figuras más destacadas, ha contribuido substantivamente a la teoría social contemporánea. Influido por pensadores como Antonio Gramsci, Louis Althusser, Michel Foucault y Raymond Williams el trabajo de Hall es una alternativa a las posiciones más extremas que reifican o diluyen al sujeto, la identidad y la etnicidad. Este capítulo busca exponer (en el doble sentido del término) sus contribuciones al estudio de la etnicidad. No pretendo ofrecer una exégesis que esgrime su lectura "auténtica"; se trata, más bien, de un recorrido por un número significativo de susescritos que se pregunta por su utilidad para el estudio de la etnicidad.

Sobre "articulación" y no-esencialismo

Articulación es un concepto nodal en la crítica de Hall a cualquier tipo de reduccionismo en el análisis de una formación social. De forma general Hall (1996) entiende por articulación el no necesario vínculo entre dos planos o aspectos de una formación social determinada, es decir, una clase de vínculo contingente en la constitución de una unidad. Este enlace no se estable casualmente; existen condiciones históricas en las cuales puede ser o no ser producido, pero la presencia de esas condiciones no es garantía suficiente para su producción. Aunque las articulaciones son contingentes esto no significa que cualquiera es igualmente posible ni que floten libremente para anclarse, casualmente, en cualquier tiempo y lugar. Una articulación es histórica y depende del contexto en el cual emerge;

además, pasa a configurarlo una vez es producida. Más aún, después de su producción requiere ser renovada permanentemente porque puede ser disuelta y otra puede ser creada en su lugar. Así, lo que se encuentra es un proceso permanente de articulación/desarticulación, una suerte de lucha permanente en la cual no existe de antemano ninguna garantía de continuidad en una articulación que ha sido producida (Hall 1985).

La noción de articulación no supone una reducción discursiva; Hall es explícito al oponerse a cualquier reduccionismo económico o discursivo y comparte (Hall 1996) con muchos de los teóricos contemporáneos el planteamiento de que la realidad es discursivamente constituida y que es indispensable entender los dispositivos mediante los cuales se produce. En oposición a los modelos de análisis social que consideran el discurso como una suerte de seudo-realidad, de epifenómeno social, de mera quimera sin efectos de realidad, Hall argumenta que el discurso no es sólo un hecho social con efectos tan reales como cualquier otra práctica social sino el mediador de la realidad social de cualquier otra práctica social tan aparentemente alejada de lo discursivo como ha pretendido ser lo económico o la tecnología. Cualquier práctica social se encuentra inscrita de múltiples maneras en el discurso. Hall (1985) critica el reduccionismo neokantiano al que han llegado no pocos autores al considerar que debido a que la realidad social es discursivamente constituida lo único existente es el discurso. Para Hall los planteamientos que establecen la ecuación existente=discursivo suponen un reduccionismo semejante a aquel que niega el carácter constituyente de realidad de lo discursivo apelando a un materialismo crudo: "Diría que una posición estrictamente discursiva es un reduccionismo hacia arriba, antes que un reduccionismo hacia abajo, como fue el economicismo" (Hall 1996).

El concepto de articulación refiere a la noción de "no necesaria correspondencia" (Hall 1996), una critica directa a dos tipos de esencialismos en la teoría social. De un lado, un enfoque esencialista que esgrime que existe una *necesaria* correspondencia entre una relación, práctica o representación en un plano particular de una formación social con otra relación, práctica o representación en el mismo plano o en uno diferente. Desde esta perspectiva cierta posición social, como la clase, implica una indispensable conexión con una correspondiente identidad social, sujeto político o ideología, como la cultura de clase o la identidad de clase (Hall 1985). De otro lado, un enfoque esencialista que argumenta que hay una *necesaria no* correspondencia entre esas relaciones, prácticas y representaciones; esta tendencia arguye que dada una locación social, como la clase, existe una necesaria no correspondencia que determine una identidad de clase, sujeto político o ideología. Esta posición es un esencialismo en negativo, un anti-esencialismo.

En oposición a estas dos formas de esencialismo Hall opera en una modalidad de argumentación noesencialista o, en palabras de Paul Gilroy (2000), antianti-esencialista. Antes que una necesaria correspondencia (esencialismo por afirmación) o una necesaria no correspondencia (esencialismo por negación) Hall conceptualiza la determinación social desde el contextualismo radical de una no necesaria correspondencia: "Existe una 'no necesaria correspondencia' entre las condiciones de una relación social o práctica y las diferentes formas como puede ser representada" (Hall 1985). Este matiz de sentido es crucial porque de él no sólo se desprende una diferencia sustantiva con los modelos de teoría social esencialistas o anti-esencialistas sino, también, una distancia política de los totalitarismos o nihilismos frecuentemente asociados con estos modelos.

En los estudios de la etnicidad es fácil encontrar ejemplos de las dos modalidades de esencialismos —por afirmación y por negación— cuestionados por Hall. Existe un esencialismo que esgrime que la etnicidad es algo irremediablemente asociado al lugar geográfico/ social de nacimiento desde el cual se inscribe una necesaria membrecía. Así, la etnicidad es la necesaria correlación entre una locación social o geográfica (un miembro de un grupo étnico o de un sitio) y una correspondiente serie de experiencias,

sentimientos y representaciones (identidad étnica). Esta concepción esencialista de la etnicidad está presente en lo que Hall denomina "viejas etnicidades", "absolutismo étnico" y "racismo cultural" —usando un concepto de Paul Gilroy (2000)—, así como en el "fundamentalismo étnico" asociado a proyectos nacionalistas y fascistas (Hall 1992). La concepción esencialista por negación revierte los términos, planteando que no hay ninguna correspondencia entre locación y representación; el invencionismo radical (que algunos superponen con postmodernismo) pertenece a esta modalidad de esencialismo.

Hacia una definición maximalista de la etnicidad

Para Hall (1997) la etnicidad no sólo incluye las "minorías étnicas" sino también ciertos grupos que, convencionalmente, han sido considerados sin ella: "En mi terminología todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico; esta es la fuente de la producción de sí mismos, por lo que todos posen una etnicidad —incluyendo lo inglés británico" (Hall 1999). El lugar o espacio desde el cual uno habla es la locación cultural que define la etnicidad (Hall 1997). Su conceptualización de la etnicidad no es minimalista en el sentido de que no está limitada a las sociedades "tradicionales" o "comunales" sino que incluye grupos que han sido considerados (o autoconsiderados) paradigmas de civilización y modernidad. La problematización de una definición minimalista de la etnicidad no significa diluir analíticamente la noción de etnicidad en un eufemismo políticamente correcto de raza. Manteniendo y profundizando la validez heurística de la distinción entre etnicidad y raza Hall no capitula ante un primitivismo o nativismo fácilmente asociados con las conceptualizaciones minimalistas de etnicidad.

Plantear la pertinencia analítica de entender etnicidad desde una perspectiva maximalista es una contribución sustantiva a las teorías de la etnicidad. La mayoría de ellas ha asumido una ecuación entre etnicidad y tradición, entre etnicidad y comunalidad, entre etnicidad y otredad radical. En cambio, la definición de etnicidad que propone Hall no sólo es aplicable al Otro tradicional comunal de Europa. Si es posible hablar de etnicidades en Europa (así no sean reconocidas en esos términos) la etnicidad no debe ser analíticamente contrapuesta a la nación o a la modernidad. El hecho de que no pocos análisis asuman la etnicidad como la antítesis de la nación o de la modernidad demanda una explicación. De acuerdo con Hall una razón por la cual esto ha sucedido es porque los europeos se han construido a sí mismos a través de producir/inventar una exterioridad definida por un radical Otro. Esta negación de la etnicidad es entendible por la dialéctica de visibilidades/invisibilidades mediante la cual Europa se ha constituido a sí misma desde los imaginarios de la nación y la modernidad que producen un efecto de naturalización que marca a los "otros" como "grupos étnicos" (Hall 1999). Este proceso responde a un fenómeno más amplio en el cual algunos grupos, sujetos, comportamientos, expresiones y lenguajes han sido marcados en una exterioridad constituida para un lugar nomarcado, naturalizado e invisible:

> *Hasta antes de la Ilustración la diferencia fue, a menudo, conceptualizada en términos de diferentes ordenes de seres ... [Por el contrario] bajo el ojo universalista del panóptico de la Ilustración todas las formas de vida humana fueron introducidas en el ámbito universal de un singular orden del ser, por lo que la diferencia fue reconstituida en el permanente hacer y deshacer de las posiciones en un sistema discursivo singular [difference]. Este proceso fue organizado por los mecanismos cambiantes de 'otredad', alteridad y exclusión, así como por los tropos del fetichismo y patologización requeridos para fijar y consolidar la 'diferencia' en un discurso 'unificado' de la civilización (Hall 1996).*

La etnicidad atribuida sólo al Otro tradicional y comunal, excluyendo la mismidad de lo modernoeuropeo, supone una ontología que inscribe un orden específico de diferencia a través de los mecanismos de otredad, alteridad y exclusión: "Esto sucede cuando el discurso

olvida que es localizado y trata de hablar para todo el mundo ... Este es el momento cuando él, erróneamente, se toma a sí mismo como lenguaje universal" (Hall 1997). La constitución y existencia de esta invisibilidad de la etnicidad ha requerido un término marcado, considerado paradigma de lo étnico: "Los términos marcados 'significan' por su posición en relación con lo que está ausente, lo no marcado, lo no hablado, lo indecible. El significado es relacional en un sistema ideológico de presencias y ausencias" (Hall 1985). Tanto lo que aparece como etnicidad (la etnicidad marcada) como lo que no es reconocido como tal (pero que es etnicidad, en el sentido de Hall) es necesariamente relacional, pero en posiciones asimétricas de visibilidades/invisibilidades y decibilidades/silencios. Este carácter relacional debe ser entendido en su pluralidad e historicidad a través de sistemas de diferencias y equivalencias (Hall 1985). Esta es la razón por la cual un término étnico (marcado o no) puede investir connotaciones diferentes de acuerdo con la *sintaxis histórica* específica en la cual opera. Por tanto, Hall está argumentando por una radical historicidad, relacionalidad y posicionalidad de la inscripción/ adscripción étnica (marcada o no); por eso su insistencia en una modalidad de análisis de lo concreto que dé cuenta de la especificidad histórica, en contraposición a las tendencias especulativas y homogeneizantes. Estrictamente hablando la etnicidad no existe: existen etnicidades concretas, históricamente situadas, desde las cuales se pueden decantar analíticamente las condiciones de existencia compartidas para suponer una modalidad específica, pero plural, de inscripción/problematización de la diferencia que llamaríamos etnicidad. Aunque pueden suponerse ciertos rasgos generales de lo que denominamos etnicidad la tarea más significativa es analizar las formas como las etnicidades efectivamente constituidas se encuentran inscritas en contextos históricos específicos. El propósito es comprender la pluralidad histórica y las inscripciones concretas en las cuales han emergido, transformado y desaparecido los fenómenos étnicos.

Etnicidad y raza: dos registros del racismo

Aunque desde una definición maximalista la etnicidad no sólo incluye los grupos imaginados como tradicionales sino también los que se han inventado como modernos (lo inglés, por ejemplo) Hall no está argumentando, simplemente, que la etnicidad es *inmanente* a la "naturaleza humana". Tomar en serio el planteamiento de que la etnicidad es histórica significa abandonar la tendencia reificante de inscribir esta modalidad de producción de la diferencia en la esencia misma del ser humano; no se puede suponer que estamos ante un fenómeno étnico donde quiera que nos encontremos con diferencias en cuerpos, comportamientos y representaciones entre seres humanos que lleven a aislar "objetiva" o "subjetivamente" grupos culturalmente diferentes (desde "adentro", desde "afuera" o desde las "fronteras" de estos grupos). La etnicidad es *una modalidad* (entre otras como género, generación, clase, nación) históricamente articulada (y, por tanto, necesariamente plural) de inscripción/problematización de la diferencia/mismidad. En Hall encontramos una conceptualización maximalista de la etnicidad; esta concepción no es universalista, subsumida en una mismidad ontológica de la especie humana, ni es una simplista superposición con la diferencia cultural.

Para Hall (1992) la raza también es una categoría histórico discursiva. Antes que expresión de lo biológico como hecho prediscursivo y trascendental la raza refiere a un régimen discursivo en el cual lo "biológico" es entendido como un efecto de verdad:

… raza es, en efecto, un concepto sociocultural, no un discurso transhistórico fundado en lo biológico; no funciona, entonces, a través de la verdad del referente biológico sino como una lógica discursiva. Es decir, como una lógica en la cual, por supuesto, el rasgo biológico aún funciona, incluso si es silenciado, pero no ahora como la verdad, como garantía de lo verdadero. Lo verdadero es una cuestión del poder de lo discursivo. No una cuestión de lo que es verdadero sino de lo que es hecho verdadero. Esta es la forma como los discursos raciales

operan. Para usar una familiar frase de Foucault es un 'regimen de verdad'. Quiero insistir que su lógica es discursiva en ese sentido, que los discursos raciales producen, marcan y fijan las infinitas diferencias y diversidades de los seres humanos a través de un rígido código binario (Hall 1998).

La raza no es una categoría biológica si se entiende "lo biológico" como entidad ontológica separada y separable de lo histórico-social. La raza refiere a lo biológico en tanto este último no está por fuera, en contraposición o precede a lo histórico-discursivo. Como ha sugerido Tim Ingold (1990) la naturaleza y lo biológico son tan históricamente localizados como las representaciones; más aún, lo que constituye la especificidad y condición de la/s modernidad/es es la posibilidad epistémica misma del 'mundo-como imagen', de la separación ontológica entre objeto/representación, entre mundo/palabra, de la que depende la formulación de la irreductible dicotomía biológico/cultural o, de una forma más general, naturaleza/cultura (Mitchell 2000).

Aunque Hall distingue analíticamente entre etnicidad y raza considera que entre estas categorías existen analogías y superposiciones. De manera general, para Hall la etnicidad es un concepto asociado con una locación social (el lenguaje del lugar) y articulado a través de "rasgos culturales" mientras que la raza ha sido relacionada con la discriminación y la explotación y basada en características somáticas que operan como diacríticos sociales (Hall 2000). No obstante, Hall trasciende esta simple oposición entre raza y etnicidad y anota que aunque el "racismo biológico" recurre a las características corporales como diacríticos de la raza estas características connotan diferencias sociales y culturales; más aún, esta noción de raza ha sido desplazada por un concepto explícitamente cultural. Las nociones biológicas extremas de la raza (expresadas en la eugenesia, el darwinismo social o el fascismo) "han sido reemplazadas por definiciones *culturales* de la raza que permiten que juegue un papel significativo en los discursos de la nación y la identidad nacional" (Hall 1992). En relación con este desplazamiento del racismo de lo somático hacia lo cultural Hall (1992) cita el concepto de "racismo cultural" de Paul Gilroy.

La noción de (vieja) etnicidad ha sido inscrita y relacionada con características somáticas; por eso Hall acuñó el concepto "diferencialismo cultural". En la etnicidad "la articulación de diferencia con la Naturaleza (biológica y genética) es presente pero desplazada *mediante el parentesco y el matrimonio*" (Hall 2000, énfasis en el original). Para Hall estos discursos de las (viejas) etnicidades y las razas (biológica o culturalmente suturadas) se encuentran estrechamente relacionados pero constituyen sistemas diferenciables de prácticas discursivas y subjetividades que dividen y clasifican el mundo social con sus historias específicas y sus modos de operación. A pesar de sus particularidades constituyen dos registros del racismo: el racismo biológico y cultural y el diferencialismo cultural (Hall 2000).

Aunque Hall ha enfatizado la pluralidad e historicidad del racismo (y de la noción de raza), arguyendo que no existe un sólo racismo (y raza) sino racismos (y razas), también ha argumentado la posibilidad de definir rasgos compartidos en las materializaciones históricas del racismo biológico y cultural y del racismo del diferencialismo cultural. El racismo inscribe diferencias y jerarquías ineluctables y naturalizadas en una formación social: "El racismo, por supuesto, opera por la construcción de impasables fronteras simbólicas entre categorías racialmente constituidas y sus típicos sistemas binarios de representación constantemente marcan y tienden a fijar y naturalizar la diferencia entre pertenencia y otredad" (Hall 1996). El racismo debe ser entendido como un tipo de práctica discursiva (Hall 2000) cuya especificidad refiere a la ineluctable naturalización de la segregación, separación y jerarquización de la diferencia: "El racismo es una estructura de discurso y representación que trata de expulsar simbólicamente al Otro —lanzarlo afuera, colocarlo allá, en el Tercer Mundo, en la margen" (Hall 1989). El racismo requiere ser analizado, además, como una serie de prácticas no discursivas, más o menos

institucionalizadas en formaciones sociales específicas, cuyo despliegue garantiza la inscripción en el cuerpo social e individual de relaciones de desigualdad, asimetría y exclusión.

En un artículo sobre ideologías racistas y medios Hall (1981) estableció una distinción entre "racismo inferencial" y "racismo manifiesto" que tiene implicaciones metodológicas y teóricas importantes para entender los mecanismos particulares a través de los cuales han operado ambos registros del racismo. Por "racismo manifiesto" Hall entiende la serie de enunciados, representaciones, relaciones y prácticas predicados bajo posiciones explícitamente racistas. En consecuencia, cualquier individuo que opere bajo un "racismo manifiesto" puede reconocerse en y/o ser reconocido por su racismo. No sólo las posiciones racistas sino también las anti-racistas son, a menudo, articuladas en este plano de lo manifiesto. Algunos discursos y prácticas consideradas anti-racistas se limitan a revertir los términos, conservando la estructura de los predicados racistas (Hall 1996). El "racismo inferencial" opera desde la naturalización de representaciones de eventos y situaciones relacionadas con la raza o con la diferenciación cultural en las cuales las premisas racistas se muestran como supuestos incuestionables que no aparecen como tales en la medida que constituyen los términos mismos de lo pensable (Hall 1981). Para introducir un concepto de Bourdieu (1977) el "racismo inferencial" pertenece al orden de la "doxa", de lo que está más allá de lo discutible; doxa es lo no discutible ya que estructura las condiciones de posibilidad de lo discutible. El dominio de lo discutible esta constituido por la "ortodoxia" o la "heterodoxia", dependiendo de su posición con respecto a lo que define el establecimiento epistemológico, institucional, cultural o político de una época determinada. El concepto de racismo inferencial apunta a ese dominio de la doxa, constituyendo una suerte de "racismo doxático".

"Racismo inferencial" e ideología

La noción de "racismo inferencial" permite teorizar la etnicidad desde los aportes de Hall sobre ideología, un concepto que elaboró en contraposición a los reducionismos del modelo infraestructura/superestructura del "marxismo vulgar" y de las implicaciones funcionalistas y deshistorizantes del enfoque althusseriano (Hall 1996). En términos generales ideología "refiere a las imágenes, conceptos y premisas que proveen los marcos de pensamiento a través de los cuales representamos, interpretamos, entendemos y 'hacen sentido' ciertos aspectos de la existencia social" (Hall 1981); es, en otras palabras, una "rejilla de inteligibilidad". El hecho de que el "racismo inferencial" opere más allá de la conciencia, naturalizando sus predicados, ha sido analizado por Hall como un rasgo particular del trabajo ideológico.

Las "rejillas de inteligibilidad" que constituyen la ideología no se agotan en el lenguaje ni son sólo quimeras mentales sin impacto en "lo real". Para Hall existe una diferencia analítica entre lenguaje e ideología, incluso si "el lenguaje ampliamente concebido es, por definición, el principal medio en el cual hallamos elaborados los diferentes discursos ideológicos" (Hall 1981). El lenguaje es la constitución de significado mientras que la ideología es el anclaje y fijación de estos significados mediante una serie de articulaciones (Hall 1985). Esta es la razón por la cual la ideología es siempre un ininterrumpido proceso de articulación/desarticulación. En un momento determinado la ideología aparece como un sistema de elementos fijos que existen en sus relaciones mutuas. La noción de cadena es usada por Hall (1981) para explicar cómo los significados son producidos en una forma intrínsecamente relacional y posicional.

Aunque lo racial y la etnicidad no son exclusivamente ideología sí son ideológicos de múltiples maneras. El racismo debe ser analizado como el proceso ideológico de asumir la correspondencia (o necesaria no correspondencia) entre una raza, cultura o etnia y cierto comportamiento, característica mental o visión del mundo. Este proceso es mediado por el lenguaje, por lo que se involucran significados. El anclaje/fijación y

la permanente lucha por la definición de estos significados define un rasgo específicamente ideológico. Este anclaje y este proceso de lucha son continuamente recreados: una articulación puede ser perdida y una nueva puede ser producida en su lugar (Hall 1985). Este proceso de lucha inviste las relaciones de poder/resistencia (explotación, dominación y sujeción), así como las relaciones de comunicación, violencia y consentimiento.

De la misma manera que no hay una práctica social por fuera del discurso toda la práctica social está inscrita en la ideología; sin embargo, debido a que toda práctica social está inscrita en la ideología no se puede concluir correctamente que no existe nada sino ideología (Hall 1985). Aunque el "racismo inferencial" sea articulado y reproducido mediante estos marcos de representación, interpretación y entendimiento de la existencia en una formación social determinada constituye un hecho social irreductible a la ideología. No obstante, las ideologías no son simplemente ideas en la cabeza de la gente sin ninguna implicación en la "vida material". Antes que quimeras existiendo sólo en el fantasmagórico orden de las imágenes mentales *la ideología es material* porque se inscribe en, y es configurada por, prácticas sociales. En otras palabras, la ideología tiene efectos reales en cuerpos, espacios, relaciones, acciones y omisiones. La ideología deviene efectiva y se materializa en sus intrincadas conexiones con las fuerzas sociales (Hall 1997).

Aunque los enunciados ideológicos son expresados por individuos las ideologías no son efecto de sus intenciones o conciencias. La ideología no es subsumida a la voluntad del individuo o a su reflexividad; más bien, los individuos son "hablados" por (y para) la ideología. La ideología opera a través de los individuos, haciendo aparecer sus experiencias e ideas como la expresión de lo más íntimo y propio de sí: "Experimentamos ideología como si emanara libre y espontáneamente de adentro de nosotros mismos, como si fuéramos sujetos libres, trabajando por nosotros mismos. Realmente somos hablados por y hablados para en los discursos ideológicos que nos esperan, incluso antes de nuestro nacimiento, en los cuales nacemos y encontramos nuestro lugar" (Hall 1985).

Las intenciones y deseos más íntimos y propios son troquelados ideológicamente. La ideología atraviesa los individuos, constituyendo sus representaciones y experiencias de individualidad. Desde la perspectiva del individuo no hay un afuera de la ideología. En este sentido el "racismo inferencial" se encuentra más allá de individuos específicos, los cuales son re/producidos en lo ideológico. Estos individuos son racial o étnicamente hablados y localizados mediante la silenciosa, pero efectiva, operación del "racismo inferencial". Ello "nos ayuda a entender uno de los más comunes, y menos explicados rasgos del 'racismo': la 'sujeción' de las víctimas del racismo a las mistificaciones de las ideologías racistas que los aprisionan y definen" (Hall 1996). Sin embargo, si se argumenta que los individuos son racial o étnicamente hablados a través de formaciones ideológicas, como el "racismo inferencial", también se debe explicar por qué estos individuos participan (de varias e, incluso, contradictorias maneras) activamente para agenciarlas, confrontarlas o transformarlas. Esta es la razón por la cual Hall ha argumentado que "una teoría de la ideología debe desarrollar ... una teoría de los sujetos y la subjetividad. Dicha teoría debe dar cuenta de su reconocimiento en los discursos ideológicos, lo que permite a los sujetos reconocerse a sí mismos en el discurso y hablarlo espontáneamente como su autor" (Hall 1985).

Sujeto étnico, identidad y políticas de la representación

De la forma como ha sido descrita en este capítulo la ideología implica un movimiento teórico de descentramiento del sujeto; por tanto, la noción de un sujeto autónomo, coherente y soberano aparece como un poderoso efecto de la alquimia ideológica. El sujeto trascendental de la filosofía cartesiana y el sujeto constituyente de las vertientes kantianas y la fenomenología son problematizados por este descentramiento13. La ideología opera a

través de la fractura y recomposición de sujetos (en el sentido de sujetados) que asumen la ideología como su más auténtica voluntad: "las ideologías 'trabajan' construyendo para sus sujetos (individuales y colectivos) posiciones de identificación y conocimiento que les permiten enunciar las verdades ideológicas como si ellos fueran sus auténticos autores. Esto no es porque ellas emanen desde su experiencia más interior, auténtica y unificada sino porque nos hallamos a nosotros mismos reflejados en posiciones al centro de los discursos desde los cuales hacen sentido los enunciados que formulamos" (Hall 1981).

Este movimiento de descentramiento del sujeto no implica, necesariamente, su aniquilación, como suponen algunas de las interpretaciones estructuralistas radicales. Antes que la obliteración del sujeto Hall busca su reconceptualización. Recapturar el sujeto y la subjetividad es una importante tarea conceptual y política; en Hall esta empresa pretende recapturar el sujeto y la subjetividadsin renunciar a ciertos aportes del marxismo y el estructuralismo sobre sus inscripciones históricas y estructurales. Hall resalta la pertinencia de "una teoría de los mecanismos por los cuales los individuos como sujetos se identifican (o no se identifican) con las 'posiciones' en las cuales son sumidos, así como la forma como elaboran, estilizan, producen y 'performan' estas posiciones y por qué nunca lo hacen completamente, de una vez y para siempre, así como algunos nunca lo hacen o están en constante proceso de lucha, resistiendo, negociando y acomodando las normas o regulaciones con las cuales se confrontan o regulan a sí mismos" (Hall 1996).

La elaboración de esta teoría es desplegada en la conceptualizacion de Hall sobre las identidades. La identidad es entendida como el *punto de sutura* entre, de un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelar, hablar por o sumir en una particular locación social a los sujetos y, del otro, los procesos que producen subjetividades, que constituyen a los sujetos que se identifican o no con esas locaciones (Hall 1996). í, no se puede seguir asumiendo que el sujeto simplemente *tiene* una identidad ineluctablemente definida por un lugar demarcado de antemano sino que es necesario analizar los procesos de subjetivación que llevan a que los individuos asuman o confronten (total o parcialmente, temporal o permanentemente) esas locaciones. El problema radica en explicar tanto la construcción de posiciones múltiples y parciales del sujeto (las narrativas de identidad y las políticas de identificación "desde arriba") como las estrategias de identificación de quienes ocupan estas posiciones en un proceso de constitución de sus subjetividades.

Como Hall ha anotado (1999) existe una tendencia a abordar el debate sobre la identidad en oposición directa a los enfoques esencialistas y antiesencialistas. Hall arguye una tercera posibilidad: una crítica de la interpretación de la identidad como una posición fija y naturalizada sin asumir que, en consecuencia, la identidad es relativa y volátil y subsumida a la voluntad del individuo: "Así, no existe una identidad fija, pero tampoco la identidad es un horizonte abierto del cual simplemente se escoge" (Hall 1999).

Varios son los aspectos de la seminal contribución de Hall a la conceptualización de la identidad. En este trabajo mencionaré los más relevantes para dar cuenta de la etnicidad. Primero, las identidades nunca están cerradas o finiquitadas sino que siempre se encuentran en proceso, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones (Hall 1997). Este aspecto introduce una historización radical de las identidades, una crítica frontal a las concepciones que asumen la identidad como manifestación de una mismidad ontológica e inmutable. Segundo, las identidades siempre se superponen, contrastan y oponen entre ellas. Antes que unificadas y singulares las identidades son "múltiplemente construidas a lo largo de diferentes, a menudo yuxtapuestos y antagónicos, discursos, prácticas y posiciones" (Hall 1996). En consecuencia, las identidades no son totalidades puras o encerradas sino que se encuentran abiertas, expuestas y definidas por esas contradictorias intercesiones. Más aún, las identidades están compuestas de manera compleja porque son troqueladas a

través de la confluencia y contraposición de las diferentes locaciones sociales en las cuales está inscrito cada individuo (Hall 1997). De esta manera los individuos portan al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades. Tercero, las relaciones entre identidad y representación no son de exterioridad; al contrario, las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones (Hall 1996e:4). Las identidades están compuestas por las narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido (Hall 1989). Sin embargo, este tipo de imaginación relato del sí mismo no es la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio; no es una quimera sin ningún efecto material o político. De un lado, estas narrativas de sí son parcialmente configuradas desde afuera (Hall 2001); la identidad implica una exterioridad constitutiva (Hall 1998). Ante la presencia-imaginación de Otro lo Mismo emerge como tal (Hall 1989). De otro lado, la efectividad material y política de estas narrativas refieren a la ontogénesis y a las políticas de la representación. Por "ontogénesis de la representación" quiero decir que lo que reconocemos como la materialidad misma del ser es mediada por la representación y, entonces, constituida a través de esta mediación: "es sólo a través del modo como nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que entendemos cómo estamos constituidos y quiénes somos" (Hall 1996). Las políticas de la representación suponen una problemática crucial en la conceptualización de las identidades porque sugieren ataduras sutiles entre poder y discurso en los procesos específicos de producción de la diferencia y en la reproducción de exclusiones y jerarquías (Hall 1996).

Las políticas de la representación de las identidades refieren a la "producción" de tradición, memoria, pasado y locaciones sociales porque el pasado no está esperando a ser "descubierto", así como la memoria social o la tradición no son pura y simple continuidad desde tiempos inmemoriales (Hall 1997). Estas políticas combinan tanto el silencio y la palabra como el olvido y la memoria (Hall 2001). En este sentido Hall desnaturaliza el pasado y la tradición en relación con las identidades: "No puede haber, por tanto, un simple 'retorno' o 'recuperación' del pasado ancestral que no es experimentado a través de las categorías del presente" (Hall 1996). Sin embargo, la producción de pasado, tradición y memoria que subyace a la formación de identidades no renuncia a su densidad histórica. Aunque son parcialmente producidas desde el presente como efecto de luchas políticas y discursivas sobre sus significados no son inventadas de forma caprichosa, sin anclaje en los contextos y experiencias históricas:

Ninguna identidad cultural es producida del aire sino que es producida de aquellas experiencias históricas, tradiciones culturales, de aquellos lenguajes perdidos y marginales, de aquellas experiencias marginalizadas, de aquellas gentes e historias que permanecen sin escribir. Estas son las raíces específicas de la identidad. De otro lado, la identidad no es en sí misma su redescubrimiento sino lo que ella, como recurso cultural, permite producir a la gente. La identidad no se encuentra en el pasado por encontrar sino en el futuro por construir (Hall 200).

Finalmente, la identidad debe ser analizada en relación con las nociones de diferencia. Pueden ser distinguidas dos nociones de diferencia que operan en diversos contextos. La primera es una noción imbricada con los discursos y prácticas del racismo, manifiesto o inferencial. Esta noción de diferencia es predicada en distinciones naturalizadas y absolutas. La otra noción es aquella que Hall (1989) asocia con Derrida y que remite a un ininterminable proceso de constitución de significado en el cual diferencia e identidad se producen continua y mutuamente. Esta noción de diferencia se asocia con lo que Hall ha denominado nuevas etnicidades. Al igual que ocurre con las identidades existen varios tipos de diferencias que operan simultánea y contradictoriamente en el espacio social (Hall 1996).

En síntesis, las identidades no son fijas ni aisladas sino posicionales y relacionales; no están definitivamente osificadas sino que están constituidas por procesos cambiantes

de sedimentación e inestables suturaciones; no son totalidades cerradas y unidimensionales sino fragmentadas y múltiples; son histórica y discursivamente producidas a través de relaciones de poder sin garantías esencialistas. Las identidades involucran las políticas de representación y un continuo, más nunca concluido y siempre confrontado, proceso de cerramiento y subjetivización.

Etnia y etnicidad:

dos categorías en construcción

Carlos Ramiro Bravo Molina

Este artículo se refiere a los conceptos que alrededor de la categoría de etnia y etnicidad, han expuesto algunos autores que vienen trabajando las problemáticas indigenistas, raciales, multiculturalistas e interculturalistas.

Alrededor de ello se han expresado posiciones que argumentan que el término "etnia", "no es apropiado para describir a los grupos humanos ya que refleja una esencialidad (la de "raza") inexistente. Su utilización lleva la confusión y, por tanto, debe ser abandonado y sustituido por el de colectivo, grupo o población humana". Etnicidad, lo define Alfonso García Martínez y Juan Saéz Carrera, como el "Conjunto de rasgos físicos y mentales que poseen los miembros, de un grupo, producto de su herencia común y tradiciones culturales que, a su vez, lo diferencian de los individuos de otros grupos". La minoría étnica, cuantitativamente es el grupo humano que comparte una misma descendencia cultural, comparativamente menos en número con relación a una realidad cultural - poblacional nacional. Los autores citados sustentan que la "raza" ha perdido toda significación como concepto, pero que es utilizado significativamente en tanto permite legitimar políticas excluyentes y de dominación. Sugieren aplicar el término especie humana a cambio de raza humana. Recomiendan el desmonte del concepto biológico de raza, por su limitado alcance para dar cuenta de la diversidad y diferencias humanas, Al respecto afirman que: "El etnocentrismo, la xenofobia, el racismo, etc. proporcionan un testimonio fehaciente de esta singular situación", que enmascara las relaciones de dominación entre los grupos, categorías como los de "etnia" o "relaciones interraciales"

contribuyen, dada su adscripción a características raciales a la producción de la reificación de la raza. Independientemente del origen racial, cualquier individuo humano puede aprender la cultura de otros grupos humanos, en tanto la raza remite a fenotipos de la especie, que han servido para afirmar relaciones de superioridad e inferioridad humana, La carga ideológica y la debilidad y limitación epistémica del término ha llevado a que la UNESCO reconozca que el término raza es una construcción social.

Stefano Varese, parte de la afirmación de que la definición de la comunidad étnica, es un problema de método, para refutar el enfoque economicista con el que se ha procedido en algunos estudios de "Comunidades étnicas indígenas. Decir comunidad étnica indígena suena a pleonasmo, se podría decir, comunidad indígena. La etnicidad, es la

"lealtad individual y colectiva a formas y modos de pensamiento y de imaginación (Conciencia) y conducta específicas de indeterminado grupo, es un fenómeno de la "larga duración histórica" (F. Braudel), del largo tiempo a través del cual distintos modos productivos se han estructurado, desarrollando, y sido substituidos sin que por eso un núcleo esencial de la cultura del pueblo (de la etnia) haya dejado de cumplir una función de "matriz referencial reproductiva".

En el concepto anterior se encuentran términos como grupo, pueblo y etnia, que se presentan como sinónimos. En este caso comunidad étnica está referida a indígena. La pregunta al respecto sería: ¿no bastaría con decir "caracterización de las comunidades indígenas", en vez de etnias indígenas?, para referirse al título de su trabajo. Varese, se adentra en la discusión del modelo mecanicista económico del estudio de pueblo o comunidades indígenas, sugiriendo un modelo que contempla tanto las condiciones internas y externas de la reproducción étnica. José Pérez Tapias, refiriéndose a la dimensión étnica, en la configuración de una identidad colectiva e identificándose con Geertz, comparte que esta es de mayor peso en las comunidades tradicionales con fuerte presencia de lealtades y sentimientos primordiales, afirman que "es difícil obtener una definición clara y unívoca de etnia, grupo étnico, conciencia étnica", en tanto que las realidades son escurridizas y variables en el espacio y en el tiempo, como lo sustenta Barrera, según Pérez. Un equivalente de etnia sería la categoría "pueblo", pero a decir verdad funciona más como categoría retórica que de otro tipo; su validez como categoría sociológica es escasa, y como categoría política su pertinencia es, desde luego, nula.

Para Barth, R

"Ni la comprensión ni la utilización del concepto de "etnia" destierran el componente biológico de su significado ni su carácter de confrontación social, en tanto que se crea y establece un espacio cultural distinto y enfrentado a otras culturas (Barth, 1976)".

La posición es compartida por García Martínez y Sáez Carrera, quienes afirman:

"La conciencia de la "distinción" que sostiene la "etnia" no elimina en modo alguno su sustrato biológico. Negar tal clasificación racial como válida para la comprensión de la diversidad humana resulta incompatible, teórica y prácticamente, con la utilización cabal y consciente del concepto de "etnia" debido a sus connotaciones claramente bioculturales".

Guillermo Bonfil Batalla, pionero del término "etnoeducación", que fue acogido por el Ministerio de Educación en Colombia y que en la actualidad este nombre lo llevan los programas de Licenciatura en Etnoeducación de la Universidad de la Guajira, Tecnológica de Pereira y la Universidad del Cauca, se refiere a el grupo étnico, a aquellos grupos sociales formados históricamente, que desarrollan y mantienen una identidad social común, es decir que forman un "nosotros" social que perdura por tiempos históricos normalmente muy largos, a partir de una historia común, de una convivencia que hace posible la reproducción del grupo y su permanencia a lo largo del tiempo".

El grupo étnico es un nosotros, es formación social histórica, tiene un patrimonio cultural tangible e intangible y una matriz cultural que le da identidad colectiva.

José Pérez Tapias se pregunta:

"¿Qué es una identidad colectiva? En términos genéricos, puede definirse como un estado de consciencia, el sentimiento más o menos explícito de pertenecer a un grupo o categoría de personas, o formar parte de una communitas. Tal sentimiento de pertenencia o comunión emerge de una cierta unidad de intereses o condición; y se afianza en un movimiento reflexivo del Yo al Otro, al contraponerse dialécticamente un Nosotros frente a un Ellos. Un sentimiento de identidad colectiva se construye, mediante manipulaciones ideológicas, simbólicas y rituales; aunque no cabe duda que tales ideologías y simbologías gravitan sobre realidades sociológicas y culturales previas, las cuales tenderán a ser realizadas, reafirmadas y recreadas.

La pertenencia a un grupo o categoría social se define tanto por inclusión como por exclusión: no soy mujer, luego soy hombre; no es indígena, luego es ladino; es judío, así que no es cristiano. Lo que se es o se aspira a ser es realizado al contraponerlo a aquello que no se es ni se desea ser. Por tanto, en la afirmación de una identidad individual o colectiva se ponen en juego dos impulsos alternos que resultan complementarios. Desde dentro del grupo se subraya aquello que sus miembros comparten, lo que los identifica o hace iguales, con un propósito de uniformización. Sin embargo, hacia el exterior la cuestión se manifiesta como impulso de diversificación, de singularización, al enfatizarse aquello que hace diferentes a los Otros (Barrera, 1989, 216)".

La identidad conjuga la dimensión genealó-gica parenteral, la cultural y la histórica política. La dimensión territorial, que vincula la comunidad al suelo o la patria, no necesariamente esta presente, sobre todo en los eventos de desterritorialización, producto por lo general de fenómenos expansionis-tas – colonialistas de grupos extraños a las comunidades nativas. La identidad esta íntimamente en relación con la autonomía, "este esfuerzo descansa en otro juicio de valor y ese juicio es el de que todas las culturas son legítimas, todos tienen el derecho y deben tener la oportunidad de plantear y contra su propio destino a partir del ejercicio libre de sus decisiones y del empleo también libre de su patrimonio cultural que está siempre en constante actualización".

Alain Touraine, coincide con relación al concepto de etnicidad al afirmar:

"La etnicidad, en efecto, es la afirmación de una cultura interiorizada por individuos que viven en una sociedad moderna, es decir, que reconocen la importancia de la organización económica y administrativa. Estas dos orientaciones, la etnicidad y el comunitarismo, parecen a menudo cercanas una a otra, pero no hay que confundirlas. Algunas de las jóvenes que exigen llevar el velo o el foulard islámico en el colegio manifiestan, ya sea espontáneamente o por la presión de su familia o una asociación, una resistencia a la cultura llamada occidental en nombre de la leyes de su comunidad; pero los estudios publicados sobre ellas, sea en Francia, sea en Turquía, no dicen de ninguna manera que esta realidad sea mayoritaria. Al contrario, a menudo esta afirmación de identidad no es más que una reacción al rechazo de su propia cultura. En Medio Oriente se observó que era en las facultades científicas y no humanísticas donde estudiaban las mujeres que proclamaban de ese modo su pertenencia al Islam."

La manifestación esencial de la etnicidad según Touraine es "la afirmación de una cultura interiorizada" independientemente de ser una sociedad premoderna o moderna. La conciencia de etnicidad puede estar asociada a la integración social o a la discriminación que genera violencia. La etnia no es vista como una comunidad cerrada sobre si misma. La etnización puede extrañar la subordinación producto de las hegemonías, pero también es el primer paso a la resistencia de los pueblos.

"Cuanto más se ingresa en la economía internacionalizada, más se construye la voluntad política de autonomía, de autodeterminación, sobre una conciencia de origen, de identidad cultural y étnica y no, como se creyó durante mucho tiempo, sobre unos proyectos de modernidad racionalizadora. La etnicidad simbólica o recompuesta apela a una identidad cultural de origen para alimentar una voluntad política. Con Ugo Fabietti, podemos preguntarnos entonces si no estamos pasando de la nación a la etnia después de haber aceptado como una evidencia, y hasta una fecha reciente, que la evolución histórica conducía de la etnia a la nación."

El grupo étnico se caracteriza por sus diversas formas de concebir, organizar el mundo, expresado a través de diferentes manifestaciones ideológicas, culturales y lingüísticas.

Según Renato Ortiz:

"Existe una visión antagónica entre quienes sobrevaloran los movimientos étnicos (ya sea para afirmarlos como elementos de construcción de las identidades locales, ya sea para rechazarlos como una amenaza a cualquier propuesta de unificación)".

El problema de las categorías, puestas a andar en el movimiento de la realidad socio cultural, se tornan en conflictos políticos, por los alcances y tendencias que vayan teniendo las contradicciones en que se hallan inscritos los grupos étnicos, "los llamados pueblos primitivos tienen que defenderse contra la expansión de las fronteras, ya sean nacionales o mundiales. Diversidad significa aquí afirmación de una modalidad social radicalmente distinta".

"Afirmar el sentido histórico de la diversidad cultural es sumergirla en la materialidad de los intereses y de los conflictos sociales (Capitalismo, socialismo, colonialismo, globalización). La diversidad se manifiesta, por ende, en situaciones concretas".

En una sociedad globalizada la nación y el estado pierde su presencia para ordenar la casa, en consecuencia el problema de lo étnico, la etnicidad, la diversidad cultural, no puede perder de vista esta gran realidad compleja y contradictoria, por los escollos que encierra a medida que avanza sobre las realidades particulares el poder hegemónico de los aparatos y simbologías multinacionales. En consecuencia con los efectos de la globalización neocapitalista, las culturas nacionales y étnicas se ven amenazadas interna y externamente.

Alain Touraine propone la utopía de la sociedad multicultural y de la democracia cultural.

"La idea de sociedad multicultural es incompatible con las políticas identitarias porque descansa sobre la búsqueda de la comunicación entre las culturas, así como toda concepción de la democracia implica el reconocimiento del pluralismo de los intereses, las opiniones, los valores. Hablar de política identitaria introduce, al contrario, un vínculo necesario entre cultura, sociedad y política lo que define, como ya recordé, una comunidad."

"El multiculturalismo no podría reducirse a un pluralismo sin límites; debe ser definido, al contrario, como la búsqueda de una comunicación y una integración parcial entre conjuntos culturales separados durante mucho tiempo, como lo estuvieron hombres y mujeres, adultos y niños, propietarios y trabajadores dependientes. La vida de una sociedad multicultural se organiza alrededor de un doble movimiento de emancipación y comunicación. Sin el reconocimiento de la diversidad de las culturas, la idea de recomposición del mundo correría el riesgo de caer en la trampa de un nuevo universalismo y hundirse en el sueño de la transparencia. Pero sin esta búsqueda de recomposición, la diversidad cultural no puede llevar mas que a la guerra de las culturas".

Touraine, hace un llamado al peligro que encierra el caer en situaciones de subordinación comunitarista o la autosegregación de los grupos y culturas que se aíslan a establecer comunicación con otras culturas. Para Touraine, el multiculturalismo es encuentro de culturas y comunidades construida en la experiencia vivida y el proyecto de vida de los

individuos, para ello propone una política del sujeto.

Max Weber, asume una posición radical en contra del concepto de "étnico", lo califica de completamente inoperante en una investigación rigurosamente exacta, lo étnico se halla determinado por la comunidad de costumbres (herencia – tradición) y la comunidad de sangre, pero detrás de todo este fenómeno unitario se esconden complicados problemas, que obstaculizan su investigación y aplicación sociológica.

"En una palabra: en el actuar comunitario condicionado "étnicamente" concurren diversos fenómenos que una consideración sociológica realmente exacta – que aquí no se intenta – tendría que separar cuidadosamente. Habría que estudiar por separado: la acción subjetiva efectiva de las "costumbres", condicionadas por la herencia, de un parte, y por la tradición, de otra; el alcance de las diversas "costumbres", una por una; la repercusión de la comunidad lingüística, religiosa o política, antiguas o actuales; la formación de las costumbres; la medida en que tales componentes despiertan atracciones o repulsiones, y especialmente la creencia en la afinidad o extrañeza de sangre; sus consecuencias diferentes para que la acción, el comercio sexual, las probabilidades de actividades comunitarias de diferentes tipos, se desarrollen sobre la base de la comunidad de costumbres o de la creída comunidad de sangre. Se acabaría así por arrojar seguramente por la borda el concepto global "étnico". Pues es un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta. Pero nosotros no nos ocupamos de la sociología por ella misma y nos contentamos, por consiguiente, con mostrar brevemente qué complicados problemas se esconden detrás de un fenómeno que se supone unitario. Al concepto de comunidad "étnica", que se disipa ante una rigurosa formación conceptual, se asemeja en cierto grado otro concepto, cargado para la mayoría de nosotros de acentos patéticos, el de nación, tan pronto como tratamos de aprehenderlo sociológicamente".

Uno se pregunta será posible asumir posiciones de resistencia cultural, inspiradas en categorías como etnia, etnicidad y minorías étnicas, categorías que hacen de un discurso ilustrado modernizante insuficiente e incompleto?, o por el contrario la etnia y la etnicidad son categorías que se vitalizan desde los límites de la periferia para contrarrestar las posturas hegemónicas neocolonizadoras?. En el mundo globalizado, en donde la cultura y la civilización del collage, define al mundo, será posible vivir juntos en sociedades societales que se resisten a aceptar y dimensionar la pluralidad como nueva forma de vida? En el ámbito de la raza cósmica plural, de la civilización de mente policéntrica que supere la mentalidad xenofóbica etnocéntrica, es posible pensar en un lenguaje de etnias o tribus urbanas en donde se ha fragmentado la comunidad consanguínea y los sujetos se articulan entre si mediados por el lenguaje cultural? Las naciones de cultura "dominante" norteamericana, por ejemplo, se desvanece en Los Angeles en donde el 90% de los inmigrantes proceden del tercer mundo.

Para Ryzsard, K., raza cósmica es equivalente a humanidad en su pluralidad policéntrica, profetiza que la mente del hombre del futuro será policéntrica, los centros de gravedad cultural de cada cultura humana se hallan en un constante dinamismo, se atreve a afirmar que "la diversidad cultural concentrada en un sitio es la fuente del dinamismo norteamericano". Las distancias entre pueblos desarrollados y subdesarrollados se acrecientan a medida que avanza el siglo veintiuno, nos preguntamos: Será capaz el encerramiento étnico par contrarrestar la avalancha del collage cultural?

"El mundo está creciendo y en el mundo contamos con más de todo: más gente, más bienes, más comunicaciones. Este crecimiento en todos los ámbitos exige un mayor espacio cultural, y destruirá a todo aquello que no acepte esta realidad. Esto hace que los sistemas que no acepten la pluralidad se vuelven obsoletos".

En el mundo se vienen dando dos expresiones de nacionalismos: el

nacionalismo expresivo xenofóbico de las grandes potencias y el nacionalismo de la periferias que por lo general ha estado alimentado por el anticolonialismo. La vieja creencia inspirada en Giannbattista Vico y Johan Gottfried Herder, acerca de los estilos de vida propios "Volksgeist", ha hecho crisis,

"Más sin embargo el Volksgeist de Herder se convirtió en el tercer Reich, y hoy en día, el Volksgeist croata y el modo de vida del musulmán bosnio. Los armenios y los azeris han estado luchando hace mucho, y las naciones se han inflamado entre georgianos y rusos, e incluso entre ucranianos y rusos, Qué es lo que transforma la aspiración de la autodeterminación cultural en agresión nacionalista?, le pregunta Nathan Gardels, editor de NPQ a Sir Issaiah Berlin a fines del verano de 1991 en Portofino, Italia. Berlín responde a NPQ: "Tarde o temprano se produce la reacción violenta en fuerza irrefrenable. Los pueblos se cansan de ser despreciados, de recibir ordenes de una nación superior, una clase superior o cualquiera que sea superior. Tarde o temprano plantean preguntas de índole nacionalista: "Por que tenemos que obedecerles?; "Que derecho tienen?" "y nosotros ..... qué?" "Por qué nosotros no podemos.?

Afirma Berlin que Vico y Herder, "ambos rechazaban la idea surgida en el siglo de las Luces en el sentido de que el hombre, en cualquier país y en cualquier época, tenía valores idénticos. Para ellos, al igual que para mi, la pluralidad de las culturas es irreductible". Berlin, comparte con Kapuscinski la idea de que la diversidad sin fricciones desata una enorme creatividad, por ejemplo la Viena de Mozart, Hayden o Schubert, será posible esta realidad con el ascenso del partido libertad al poder del Estado?. Para Pierre Trudeau, la "teoría de la Nacionalidad", "constituye un retroceso en la historia. Para Berlin, la edad media a pesar de todas sus persecuciones era más civilizada que el siglo diecinueve. El siglo veinte dice;

"A mis ochenta y dos años, he vivido virtualmente durante todo el siglo. No me cabe la menor duda de que es el peor siglo que ha tenido Europa. Nada ha sido más horrible para nuestra civilización. En mi vida, han ocurrido más cosas terribles que en cualquier época de la historia. Peores aún que en los días de los Hunos".

Sin embargo, no deseo abandonar la creencia de que un mundo que constituya una gama razonablemente pacífica de muchos colores, en el que cada porción desarrolla su propia identidad cual final definida y es tolerante con los demás, no es un sueño utópico".

"Si de algo tengo certeza, después de haber vivido durante tanto tiempo, es de que tarde o temprano, la gente se tiene que revelar contra la uniformidad y los intentos por establecer soluciones globales de cualquier tipo".

I. Berlin y E. Hobsbawn, en su obra, Historia del siglo XX, coinciden en el horror de este siglo.

"El mundo que entra en el tercer milenio no es un mundo de sociedades o de estado estable"... El mundo del tercer milenio seguirá siendo muy probablemente un mundo de violencia política y de cambios políticos violentos. Lo único que resulta inseguro es hacia dónde llevarán ".

Estos, presagios apocalípticos nos lleva a preguntar: ¿Cuál será el futuro de las etnias, las clases y los géneros que nos espera vivir? Creo que la categoría "etnia", encarnada en las prácticas y cosmovisiones de los grupos humanos tercermundistas, como proyecto de reencuentro, reafirmación, autonomía, democracia y resistencia en los límites de las periferias de la globalización es válida su acepción y su accionar, a pesar de las limitaciones que el concepto encierra más allá de las inconsistencias raciales. Un proyecto de pluralidad étnico – cultural, en Colombia no solamente podrá estar referido a "lo indio" y lo afrocolombiano, debe contemplar las situaciones de sectores sociales que desprendiéndose de lo étnico – campesino, se han transformado en muchos casos sin desearlo en "tribus urbanas "portadoras de culturas híbridas en la acepción de Nestor García Canclini, a pesar del biologismo del término que pone en

entre dicho la cultura. En Antropología se ha empleado el termino "Sincretismo Cultural. Híbrido es sinónimo de cruces culturales, casi nunca indeterminados. Para García Caclini, su interés se centra

"en retomar todos estos aspectos, situando la emergencia de la cultura híbrida, los sincretismos generalizados, la tecnología de la reclusión doméstica, la simultaneidad de la información y de los contactos culturales, en el marco de los nuevos sistemas de control y de dominio en nuestras sociedades".

"En los Estados Multinacionales o multiétnicos o unos y otros, la autonomía cultural de cada nacionalidad o etnia debe ejercerse en el marco del pacto constitucional que se supone libremente asumido".

Sin embargo la realidad colombiana ha demostrado que el principio de autonomía étnico – cultural, el principio de autenticidad y el principio de sentido, entendido como la proyección de los fines que dan sentido a la vida personal y colectiva, no basta con que se hallen plasmados en la carta constitucional. Estos principios cobran vigencia y eficacia en tanto el grupo étnico se apropia del espíritu del derecho contenido en el texto escrito de la norma. La Etnia como sujeto histórico de resistencia y constructor de cultura, no debe perder de vista el contexto estatal – nacional y el juego de la relaciones internacionales, como mecanismos para apuntalar sus proyectos culturales. La constitución de una sociedad multicultural e intercultural es un reto de un proyecto democrático de visiones de mundo. No se puede perder de vista la complejidad de la diversidad cultural y de las etnias como anotaba Max Weber. Las etnias y la categoría "etnia", son productos históricos culturales, situados en un espacio y un tiempo determinados y en consecuencia están conectados a la problemática del poder político. Las prácticas políticas culturales de etnias corren el riesgo de la "etnización" positiva o negativa, positiva en términos de identificación o mentalidad colectiva y negativa en el sentido del etnocentrismo - xenofóbico. En la vida práctica las especificidades de cada etnia son las que orientan el proyecto de vida cultural, sin perder de vista la importancia que tiene la reflexión teórica en la construcción del mismo.